Islam and Its Past Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an

تحرير: كارول باخوس & مايكل كوك

الإسلام وماضيه

الجاهلية، والعصور القديمة المتأخرة، والقرآن

ترجمه وعلّق عليه وقدّم له:
د. مصطفى سمير عبد الرحيم





ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية - ناشرون

تحرير
كارول باخوس & مايكل كوك

الإسلام وماضيه

الجاهلية والعصور القديمة المتأخرة والقرآن

ترجمة وتعليق
د. مصطفى سمير عبد الرحيم





العنوان الأصلي للكتاب

Islam and Its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an
Edited by CAROL BAKHOS & MICHAEL COOK

الإسلام وماضيه - الجاهلية والعصور القديمة المتأخرة والقرآن
ترجمة: د. مصطفى سمير عبد الرحيم

الطبعة الأولى، 2025
عدد الصفحات: 373
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-225-0
الإيداع القانوني: السداسي الأول/ 2025

ابن النديم للنشر والتوزيع
وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
الإمارات العربية المتحدة - مركز الأعمال
مدينة الشارقة للنشر - المنطقة الحرة
خلوي: 28 28 69 3 961+
Email: rw.culture@yahoo.com
info@dar-rawafed.com
www.dar-rawafed.com

توزيع: دار الروافد الثقافية - ناشرون
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص.ب. 113/6058
بيروت-لبنان

المحتويات

كلمة لباتريشيا كرون

عن التطوّرات في منهجها*

نهدف هذه المقالات في الغالب إلى إعادة بناء الدين الذي اتبعه معارضو النبي، وكذلك إلى البحث عن أدلة أخرى على البيئة الدينية التي نشأ فيها الإسلام. وهي تفعل ذلك جزئياً من خلال الابتعاد عن التفسير التراثي، وجزئياً من خلال ربط القرآن بالكتابات الدينية السابقة في الشرق الأدنى، لمعرفة أين يمكننا وضع هذا الكتاب على خريطة التطوّرات الدينية في الشرق الأدنى. غالباً ما يُطلق على هذا النهج 'التناص'. ويُطلِق عليه آخرون دراسة 'الاقتباسات'، وهو مصطلح أكرهه

(*) المترجم: هذه الكلمة غير موجودة في الأصل الإنكليزي لهذا الكتاب وإنما هي تقديم حديث من باتريشيا كرون مهّدت به لمجلد آخر مستقل صدر قبل كتابنا هذا تضمّن مقالاتها القديمة والحديثة حول "الوثنيون في القرآن والمسائل المتصلة بهم" ولكنني آثرت ترجمتها وإدراجها في هذا الكتاب لأنها تبيِّن ما طرأ على تفكير باتريشيا كرون من تطوّر حتى لحظة كتابتها أحدث مساهمة لها في هذا الباب - تجدها في المجلد المذكور (*The Qur'ānic Pagans and Related Matters*) وفي كتابنا هذا تحت عنوان "العرب الوثنيون بوصفهم خائفين من الله". ولا تزال هناك تحفظات على بعض ما تذكره، لكنني إنما أثبته كلّه دون تعقّبها لبيان تطوّر منهجها وتركت القارئ النبيه يرصد من خلال صراحتها اللافتة تلك الموضوعية المتوهّمة والنفسية المتسرعة في البت التي تُعامل بها نصًا مهمًا لم تقرأه أو لم تفهمه جيدًا إلا بعد عدة قراءات متأخرة له - على حد تعبيرها - فما بالك بمطالعتها للتراث كله بمروياته وتفاسيره ومدوناته الفقهية من الأساس وعدم توفر الوقت الكافي لإعادة قراءته وفهمه بعد ما وقع لها من فهم متأخر! وفي هذا التقديم، أيضًا، ربما يجد القارئ بعض الأجوبة من كرون عن أسئلة لطالما رغب في طرحها عليها في ضوء ما استجد من أبحاث واكتشافات حول الإسلام. كذلك، لا بد من التنبيه - منعًا للخلط - بأنّ ما تذكره من إحالات في هذا التقديم هي على مقالاتها في ذلك المجلد، وعلى ذلك، ربما كانت مساهمتها في كتابنا هذا هي الأقل نصيبًا من تلك التحفظات على منهجها والأكثر اعتدالاً بين مساهماتها.

بشدة. عملياً، كل فكرة في رؤوسنا إنما جاءتنا من آبائنا وإخوتنا وأصدقائنا وزملائنا. ومعظمها متوارث، والباقي مكتسب لاحقاً، وقليل منها طوّرناه بأنفسنا. تعكس أفكارنا البيئة الفكرية التي نشأنا فيها. بالطبع، هي 'خاصة بنا'، لكننا لا نأتي من الفراغ بهويّات وأفكار لا يشاركنا فيها أحد آخر. إذ سنواجه صعوبة في العمل في المجتمع البشري لو فعلنا ذلك. ولأنّ أفكارنا تعكس البيئة التي نشأنا فيها ونعمل فيها لاحقاً، يمكننا تحديد بيئتنا بناءً على كتاباتنا. هل يعني هذا أننا 'لابد أن نكون قد اقتبسنا أو ورثنا' كل آرائنا من أنظمة اعتقادات سابقة بدلاً من صياغتها من مبادئنا وافتراضاتنا الخاصة؟ هذا ما يدّعي سيدني غريفيث أننا نزعمه ضمنياً عن القرآن[1]. إنّ منطقه على الأرجح هو أنّ الأمور المتجذّرة في التراث العربي قبل-الإسلام هي محليّة، وتلك التي تأتي من خارج الجزيرة العربية هي أجنبية، وبالتالي مقتبسة. لكن هل 'اقتبس' العرب المسيحيون المسيحية من السريان واليونانيين؟ يبدو هذا ردّاً ساذجًا. إنّ افتراضاتنا الخاصة مُستقاة من البيئة وتشكّلها الأجيال السابقة. ونحن نطوّر أفكارنا الخاصة على هذا الأساس. ما يهتم به دارسو القرآن هو الأساس الذي طوّر القرآن عليه افتراضاته وعقائده الخاصة. وأنا في الواقع 'أقتبس' أفكاراً من الآخرين. فنحن كباحثين، نفعل ذلك باستمرار، ونوثّق مصادرنا في الهوامش. كذلك يقتبس الروائيون وصانعو الأفلام والرسامون والملحنون، دون استعمال الهوامش. ما يعنيه ذلك هو أننا نبني رؤيتنا للعالم أو لموضوع معيّن من خلال التفاعل مع الآخرين الذين نلتقط منهم على الدوام معلومات وتقييمات وتحليلات جديدة. يجب أن يكون لدى المرء إحساس قوي بالهويّة حتى لا يرى هذه الحقيقة الأساسية بوصفها محاولة مهينة للتقليل من 'أصالتنا'، أياً كان ما تعنيه بالضبط. كان الرسول مختلفاً لأنه كان نبيًّا حصل على كل شيء من الله، لكن هذه عقيدة دينية ولا يمكن لأي عالم تجريبي أن يؤمن بها بصفته عالمًا (كمؤمن الأمر

---

(1) S. Griffith, 'Syriacisms in the "Arabic Qur'ān": Who were "those who said 'Allāh is third of three"' according to al-Mā'ida 73?', in M.M. Bar-Asher and others (eds.), *A Word Fitly Spoken: Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'ān Presented to Haggai Ben Shammai*, Jerusalem 2007, 83*- 110*, note 20.

مختلف). من وجهة نظر علمية والعلوم الطبيعية، كل البشر بشر يمتلكون معرفة بشرية مكتسبة بالطريقة البشرية.

هل يعني ذلك أنه لا يمكن للشخص أن يكون عالِمًا ومؤمنًا في آن واحد؟ بالطبع لا. هناك الكثير من الأبحاث المتقدِّمة حول الكتاب المقدّس كتبها مؤمنون، حيث كان اهتمامهم بالموضوع نابعًا من إيمانهم، لكنهم بذلوا قصارى جهدهم ليمنعوا هذا الإيمان من التأثير على أبحاثهم. يُعد روبرتسون سميث مثالًا بارزًا؛ فقد قُدِّم للمحاكمة بتهمة التجديف، ومع ذلك بقي مؤمنًا ورعًا طوال حياته. إنّ الإيمان يتعلق بما هو متعالٍ، وليس قابلاً للبحث التجريبي. إنما ينشأ التعارض لأنّ المؤمنين يعبِّرون عمّا لا يمكن التعبير عنه باستعمال اللغة البشرية التجريبية نفسها المستعملة في كل الأمور الأخرى. يستندون في إيمانهم إلى التاريخ، ولكن كوسيلة لدعم المواقف العقائدية، وليس لفهم التاريخ من منظور ذلك الزمن نفسه.

ما الفائدة من محاولة فهم الأمر في سياق زمنه الخاص؟ أحد الأسباب هو أنك لا تستطيع تمييز الأحكام أو صياغة اتجاهات عامة (كلمة "قواعد" [هنا] تتجاوز ما يأمله المرء) إذا حكمت على الأمور بناءً على شكلها في الوقت الحالي. والسبب الثاني أقل نفعية: ألا تودُّ أن تُفهم وفق ما كنتَ عليه في زمنك، لا وفق ما سيراه الناس فيك لاحقًا؟ نحن نعيش حياة قصيرة، ونسعى لترك بصمة، آملين في نوع من الحياة الأخرى من خلال الذكريات عنا. إننا مدينون للأقوام السابقين لمحاولة فهمهم، تمامًا كما نأمل أن يُحترم وجودنا من لدن الأقوام القادمون. أما السبب الثالث، فهو متعة اكتشاف مناظر الماضي ومحاولة فهم "الآخر". نحن لا نعرف أبدًا ما إذا كنا قد نجحنا بالفعل؛ وهذا ينطبق أيضًا على حياتنا اليومية. لا نصل أبدًا إلى فهم كامل، لكننا نحاول. وهذا جزء من محاولتنا لفهم كيف أصبح العالم الذي نعيش فيه على ما هو عليه اليوم.

خلال مسيرتي المهنية، كان لي أن أغير وجهة نظري حول بعض الأمور، بالإضافة إلى أنّ هناك الكثير من الآراء التي نُسبت إليّ دون أن أتبنّاها أصلاً. لذا،

ربما يكون من المناسب أن أوضح ما قلتُه بالفعل خلال مسيرتي المهنية وأين أجد نفسي الآن.

فعلى عكس ما يتخيله الكثيرون، لم يقل مايكل كوك وأنا الكثير عن القرآن في كتاب الهاجريون (1977). لقد اقترحنا أنّ القرآن جُمِعَ بالاعتماد على أعمال إسلامية (هاجرية) مبكرة، وهذا ما يذكره التراث نفسه بمعنى ما. "كان القرآن كُتبًا"، كما اشتكى المتمردون على عثمان معتبرين جمعه المصاحف في كتاب واحد من بين أخطائه. ولكن كما يرى التراث، كانت كل هذه المصاحف سجلات لوحي محمد، في حين اعتقدنا أنها قد تمثّل 'تعددية في الروايات'؛ واقترحنا أيضًا أنها جُمعت بعد حكم عثمان، في عهد عبد الملك بن مروان، كما توحي بذلك القصص عن الحَجّاج. كانت الحجة الرئيسة هي أنها جُمعت بسرعة.

بعد ذلك لم أتحدّث عن هذه المسألة حتى نشرتُ مقالين في عام 1994. في أحد المقالين، أشرت إلى أنّ وانسبرو كان محقًّا بعدم اعتبار القرآن كلام محمد الخاص، لكنني رغم ذلك تعاملت معه على هذا النحو لأهداف تتعلق بالمقال(2). أما في المقال الثاني(3)، فقد اقترحت تدوين القرآن في منتصف العهد الأموي مجدّدًا، وهذه المرّة لتفسير الفجوة بين التشريع القرآني والشريعة الإسلامية المبكرة. وقد أدهشني أنّ هناك آيات قرآنية لم يفهمها حتى أقدم المفسّرين، وتتضمن هذه الآيات قضايا فقهية مهمة. فكان المفسّرون يتكهنون فحسب، لكنهم كما لاحظت، لم يغيروا النصوص التي لم يفهموها قط، وبالفعل فإنّ تأخير التدوين لا يمثل حلاً جيدًا لهذه المسألة. إذا كان جميعهم ينقلون النَصّ نفسه دون أن يفهموا معناه، فالاستنتاج الواضح هو أنهم يتعاملون مع نَصّ مقدّس كان قديمًا بالفعل في زمنهم، وليس نَصًّا رُفِعَ إلى مقام النصوص المقدّسة في وقت لاحق. هذا هو موقفي الآن؛ جزء كبير من القرآن لا بد أن يكون أقدم، سواء عدّله الرسول أو لا.

---

(2) The First-Century Concept of Hiğra', *Arabica* 41, 1994, pp. 352-387

(3) Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur'ān' *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18, 1994, pp. 1-37.

في عام 2010، نشر بهنام صادقي نتائج عمله على مخطوطة (طرس) وُجِدت في صنعاء[4]. وقد أرجع التأريخ بالكربون الطبقة السفلى من المخطوطة إلى النصف الأول من القرن السابع. بالنسبة لي، كان هذا فتحًا علميًا؛ فالمخطوطة جاءت بلا شك من قرآن كامل. كان هناك قرآن كامل بحلول النصف الثاني من القرن السابع. لم يكن مطابقًا تمامًا للقرآن الذي بين أيدينا اليوم في كل تفاصيله، لكن الاختلافات لم تغير حقيقة أنه الكتاب عينه. وهناك أيضًا تساؤل حول ما إذا كانت كل السُور الموجودة الآن كانت مضمّنة فيه، وتحديدًا ما إذا كانت سورة البقرة جزءًا منه أو تُركت ككتاب مستقل. لكن مع ذلك، لدينا حقيقة دامغة: القرآن كان موجودًا في الوقت الذي يقول التراث إنه وُجد فيه. لم يعد هناك أي سبب وجيه للشك في أن عثمان أنشأ لجنة أنتجت قرآنًا.

لم أتحدّث بكلمة واحدة عن تاريخ القرآن منذ عام 1994، وليس لدي في الواقع آراء حوله. لم أكن أنوي يومًا أن أبحث في هذا الكتاب. ولكن في عام 1999، نشر جيرالد هوتنغ كتابه فكرة الوثنية ونشوء الإسلام: من الجدل إلى التاريخ (كامبريدج، 1999)، وطُلب مني أن أراجعه. وجدتُ فكرة أنّ معارضي محمد كانوا موحّدين غير قابلة للتصديق على الإطلاق. ورغم شكوكي تجاه معظم ما أخبرني به التراث، لم يكن لدي أي شك في أنّ الإسلام نشأ في بيئة وثنية، وقد قضيت وقتًا طويلاً وأنا أعمل على جانب معيّن من الوثنية العربية (قبائل بلا قديسين، حول انتشار الرجال الصالحين في الجزيرة العربية، وهو مقال يُنشر لأول مرة ضمن هذه المجموعة). وجدتُ أنّ الوثنية أكثر إثارة للاهتمام من اليهودية والمسيحية، وأصابني الإحباط من محاولة هوتنغ استبعادها تمامًا من أصول الإسلام، ولكن كان عليّ بالطبع التحقق من أدلته. عندها بدأت بقراءة القرآن بشكل منهجي لأرى إلى أي مدى يتفق مع الرواية التراثية. وكانت صدمتي كبيرة. كان واضحًا أنّ هوتنغ كان محقًا: من يسمّون بالمشركين لم يكونوا الوثنيين الذين

(4) B. Sadeghi and U. Bergmann, 'The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'ān of the Prophet', *Arabica* 57, 2010, pp. 343-436.

صورتهم الروايات التراثية. وكان من الواضح أيضًا أنني لم أقرأ هذا الكتاب حقًا من قبل، حتى تلك الأجزاء التي ظننت أنني قرأتها. تعرّضتُ لصدمة أخرى عندما طُلب مني كتابة مدخل بعنوان "الحرب" في موسوعة القرآن (المضمّن كالمقالة رقم 8 في هذا المجلد). وباعتبار أن الإسلام نشأ في بيئة قبلية مشحونة بالنزاعات والحروب، توقعت أن يكون هذا النزوع للحرب واضحًا في هذا الكتاب. لم أكن أدرك مدى صعوبة إقناع الرسول لجمهوره بخوض الحرب، ومدى تأكيده على قاعدة "العين بالعين"، لا أكثر من ذلك. إنّ الفقرات المخيفة فيه ليست تشريعًا بقدر ما هي تعبئة. في تلك الفترة، قرأت مرة أخرى كتاب محمود شلتوت عن الحرب المقدّسة (القرآن والقتال، الناصرة 1948). كان منهجه قائمًا على تفسير القرآن بالقرآن. في قراءتي الأولى، لم أرَ فيه سوى دفاعات، ولكن في المرة الثانية كانت هذه الدفاعات واضحة وكذلك حقيقة أنّ كل ما قاله تقريبًا كان صحيحًا. إنّ معالجة القرآن لموضوع الحرب تختلف تمامًا عما يُتوقَّع أن تنتجه بيئة قبلية، بل وتختلف عما صنعه الفقهاء منها. وكما أشار شلتوت، اضطر الفقهاء إلى افتراض نَسْخٍ لا نهاية له ليجعلوا الأمور تتماشى مع استنتاجاتهم.

هذه الصدمات دفعتني للعمل أكثر على القرآن. كان اهتمامي منْصبًا على المشركين، خصوم الرسول، أولئك الذين كان يبتعد عنهم. مَن كانوا؟ وما نوع الدين الذي كانوا يمارسونه؟ بدأتُ بدراسة البيئة الطبيعية التي يُظهرها القرآن. من المدهش أنّ كلّ ما يقوله الرسول للمشركين يقوم على افتراض أنهم كانوا مزارعين أو بحارة، وليسوا تُجّارًا. كل النقاش المهم حول التجارة يأتي في السُور المدنية ويُوجَّه إلى أتباع الرسول أنفسهم. كان المشركون مزارعي زيتون. هذا يعني أنّ البيئة التي تعكسها السُور المكّية، أو على الأقل سورة الأنعام، لا يمكن أن تكون مكّة أو المدينة أيضًا. ربما تقع في شمال الجزيرة العربية. في الفترة نفسها، كتبتُ مقالة استنتدتُ فيها إلى التراث الذي ذهب في الاتجاه المعاكس تمامًا ("قريش والجيش الروماني: تفسير تجارة الجلود المكية"، المقالة رقم 2 في هذا المجلد): قدّمتُ تفسيرًا لتجارة الجلود القرشية التي أزعجتني منذ أن كتبتُ "تجارة مكّة وظهور

الإسلام" (1987). خصوم محمد هنا هم تجار، وليسوا مزارعين كما يظهر في السُور المكّية، ومن الصعب الادعاء بأنّ هذا تم اختراعه. ثمّة مركز تجاري مشترك في ظهور الإسلام، لكنه ليس المجتمع الذي تُظهره السُور المكّية.

يتناول عدد من المقالات في هذا الكتاب دين المشركين. لقد ركّزتْ كل الدراسات حول القرآن على الرسول ورؤيته ومصادره؛ ولكن لا توجد أي دراسة فردية، أو حتى مقالة واحدة - على حد علمي - عن دين خصومه "الوثنيين" أو نظرتهم عنه. يشبه الأمر كتابة تاريخ نشأة المسيحية استنادًا إلى الأناجيل وحدها دون التساؤل عن نوع المجتمع الديني الذي كان المسيح يتحرك فيه ويعارضه. بالطبع، معرفتنا باليهودية الفلسطينية في زمن المسيح أفضل على نحو لا يوصف مقارنة بمعرفتنا بأي دين في الجزيرة العربية في زمن محمد. ولكن يسعنا في الواقع تعلّم شيء من القرآن أو هكذا أزعم.

اعتمد اعملي حول القرآن على القرآن وحده، للأسباب التي بينتها في مقالة "دين الوثنيين في القرآن: الله والآلهة الصغرى" (المقالة 3 في هذا الكتاب). أستعمل أحيانًا التفاسير، لا سيما عندما تكون هناك مشكلات، لكني أتعامل معها كمصدر ثانوي ولا أشعر بالالتزام بالاستشهاد بها دومًا قبل تقديم فهمي الخاص، فضلاً عن تقييد تأويلاتي بخيار من خياراتها. ما وجدته في الغالب هو أنّ المفسّرين كانوا أقل ميلًا إلى السرد القصصي وأسباب النزول مما كنت أتوقع. يعتمد التفسير الإسلامي لنشأة الإسلام بشكل كبير على الحديث، بل على الحديث أكثر من القرآن، ما يعكس تفضيل التراث الذي ساد بين المسلمين أنفسهم حتى وقت قريب. إنّ الثورة على التفسير التراثي، والعودة إلى القرآن، التي قام بها الحداثيون، هي التي مكّنت الجميع من اعتبار القرآن مصدر أدلة، بطريقة كانت مستحيلة التفكير قبل أربعين عامًا فقط.

أخيرًا، يجب أن أقول شيئًا عن المؤمنين الذين يعتبرونني عدوهم اللدود. فهم يرونني وكأنني منخرطة في حملة صليبية ضد الإسلام، وهذا ليس صحيحًا على الإطلاق. أنا ببساطة مؤرخة مهتمة بسؤال علماني هو كيف نشأ الدين الجديد. أنا لا

أؤمن بأنّ الرب تكلّم في القرآن أو في أي نَصّ آخر من الأدبيات التاريخية العالمية، لكنني لست بصدد إثبات ذلك لأنني أعتبره أمرًا مسلَّمًا به. هذا هو الافتراض الذي أعمل وفقه. وحتى لو كنتُ أعتقد شخصيًا أنّ الرب قد أوحى بدين معين، فليس في وسعي استعمال هذا الاعتقاد في بحثي التاريخي. إذ المؤرخون يدرسون ما يعتقد به الناس بشأن الرب وآثار ذلك على التاريخ. وسواء كانت معتقداتهم صحيحة أو خاطئة، فهذا لا يعني شيئًا بالنسبة إلى المؤرخ، لأنّ لها الأثر الذي تركته بغض النظر عمّا يعتقده المؤرخ. وقد انتهى الأمر بالمؤرخين فعلاً إلى إظهار أنّ التاريخ لم يتطوّر على نحو ما قال به المؤمنون، لكنّ حقيقة أنّ الكتاب المقدّس ليس سجلًا تاريخيًا موثوقًا لا تعني أنّ الناس سيتوقفون عن الإيمان باليهودية أو المسيحية، والأمر نفسه ينطبق على الإسلام. وبلا شك، عندما يَثبت، من منظور تاريخي علماني، أنّ كتابًا موحى به أو تراثًا دينيًا غيرُ معصوم من الخطأ فإنه يفقده شيئًا من حجِّيته أو سلطته؛ ويغدو الإيمان مسألة أكثر اختيارية وفردية. ومن حيث السلطة أو الحجّية، تبقى الجماعة التي تحتكم إلى نَصّ مقدّس معصوم أكثر تماسكًا. ولو كنت مسلمة ملتزمة ببنى السلطة التراثية، لكنت أيضًا معارضة بشدة لشخص مثلي. لكن من حيث الإيمان، فالتاريخ لا يشكّل فرقًا في نهاية الأمر.

باتريشيا كرون

برينستون يوليو 2014

مقدّمة

كارول باخوس & مايكل كوك

[1] يعود أصل هذا الكتاب إلى مؤتمر عُقِدَ في مركز غـ إ. فون غرونباوم لدراسات الشرق الأدنى في جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس في أكتوبر 2013. وكان موضوع المؤتمر "الإسلام وماضيه: الجاهلية والعصور القديمة المتأخرة في القرآن والتراث"، وكانت مناسبة هذا المؤتمر هي منح جائزة ليفي ديلا فيدا لباتريشيا كرون. وقد شكّلت هذه المناسبة حدثًا سعيدًا للجميع، على الرغم من إصابة المُكرَّمة آنذاك بمرض السرطان في مراحله النهائية وتوفيِّت بعد أقل من عامين. في أثناء إعداد هذا الكتاب للنشر، احتفظنا بعنوان المؤتمر، لكننا عدّلنا العنوان الفرعي ليعكس محتوى الكتاب بدقّة أكثر.

وعلى أية حال، فإنّ هذا الكتاب ليس نشرًا لكل المحاضرات التي أُلقيت في هذا المؤتمر حصرًا. وإنما من بين المحاضرات الست التي أُلقيت هناك، تظهر هنا أربع محاضرات بشكل منقَّح، هي محاضرات جوزيف ويتزتوم وباتريشيا كرون وجيرالد هوتنغ ومايكل كوك. وفي الوقت نفسه، أدرجنا أربع مقالات لم تُقدَّم في المؤتمر كفصول في هذا الكتاب، هي مقالات ديفين ستيوارت ونيكولاي سيناي وأنجيليكا نويفرت وإيوانا غايدا.

تتناول فصول هذا الكتاب جميعها على نحو مباشر أو غير مباشر الوحي الإسلامي، وفي معظم الأحيان يعني هذا القرآن.

في "تأملات في واقع الدراسات القرآنية الغربية" (الفصل الأول)، يقدِّم

ديفين ستيوارت دراسة استقصائية واسعة النطاق عن تطوّر الدراسات القرآنية والحالة الراهنة لها في الأكاديمية الغربية. ويوضّح كيف نما الاهتمام بهذا الحقل مؤخرًا، وكيف تغيّرت الطُرق التي هُذِّبَ بها، وكيف تَشعَّبَ، ومدى صعوبة أن يواكب أي باحث منفرد هذا الحقل الآن. إنما جُعل هذا الاستقصاء في بداية الكتاب ليس لأنه يمكن أن يخدم غير المتخصصين بما هو مقدِّمة متسقة إلى الحقل ككل فحسب، بل لأنه يمكن، أيضًا، أن يلفت انتباه المتخصصين العاملين في ميدان معيَّن إلى ما يحدث حاليًا في ميادين أخرى.

أمّا المساهمتان التاليتان، فهما مقالتان بحثيتان توضِّحان على نحو مناسب اتجاهين في الدراسة التي استقصاها ستيوارت. ففي "ديناميات النمو الأدبي والتوسّع التحريري في سورتين مدنيتين" (الفصل الثاني)، يعيد نيكولاي سيناي [2] بناء التاريخ التحريري للمقطعين الافتتاحيين من سورة المائدة، التي تتطرق إلى المحرَّمات من الأطعِمة والوضوء قبل الصلاة، وسورة التوبة، التي تتعلق بقتال "المشركين". وهكذا، يكرِّس سيناي فصله لما قد نطلق عليه الأركيولوجيا الداخلية للنصّ. إذا بدأنا من القرآن كما هو بين أيدينا، إلى أي مدى وبأي وسيلة يمكننا إعادة بناء التاريخ المبكِّر للنصّ على نحو مقنع؟ وما الذي يجعل الاستدلال قطعيًا أو مقبولاً أو غامضًا إلى حد لا يستحق عناء القيام به؟ يحدد هذا الفصل المبادئ الموجِّهة والمعايير اللازمة للأبحاث من هذا النوع ويطبِّقها في دراسة مقاطع القرآن المشار إليها أعلاه. وإذا ما أخذنا في الاعتبار أنّ مثل هذه المناهج قد تَطوَّرت في الدراسات المتعلقة بنصوص الكتاب المقدّس منذ قرن ونصف القرن من الزمان، وأنها طُبِّقت منذ ذلك الحين إلى حد يتجاوز نقطة الاستنفاد في ذلك الحقل، فقد يتصوّر المرء أنّ المتخصصين في القرآن قد أنجزوا بالفعل معظم ما يمكن إنجازه باستعمالها. ولكن من حسن حظ الجيل القادم من العلماء أنّ فصل سيناي هذا يُثبت أنّ نقطة استنفاد مثل هذه المناهج في دراسة القرآن لا تزال بعيدة المدى في المستقبل.

في المقابل، في الفصل الثالث، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا

مُوسَىٰ﴾ (الأحزاب: 69)، يستكشف جوزيف ويتزتوم ما قد نطلق عليه الأركيولوجيا الخارجية للنصّ. إذا بدأنا من معرفةٍ ما عن محتوى الكتاب المقدّس كما ظهر في التراث اليهودي والمسيحي حتى عشية ظهور الإسلام، ما الذي يسعنا فعله لنصل إلى فهم أفضل لما يقوله القرآن وما لا يقوله وما يفعله بقوله أو بعدم قوله؟ وبالنظر إلى أنّ المصادر المهمة بالعبرية والآرامية والسريانية واليونانية نُشرت في الغالب منذ فترة طويلة، وأنّ نُخبة من العلماء من الأجيال السابقة كانوا قادرين على استعمال هذه المصادر والمصادر الإسلامية معاً، فقد يتوقع المرء مجدّدًا أننا وصلنا إلى نقطة الاستنفاد في وقت ما في الماضي. وهنا مرة أخرى، يُثبت فصل ويتزتوم، بتركيزه على لغز معيَّن في آية معيَّنة، أننا لا نزال بعيدين للغاية عن نقطة الاستنفاد. وهذا أيضاً اكتشاف رائع، وبشرى سارّة للجيل القادم.

لا يهتم الفصلان التاليان بما يجري داخل القرآن بقدر ما يهتمان بموقعه في حقل أوسع. يشكّل فصل باتريشيا كرون، "العرب الوثنيون بوصفهم خائفين من الله" (الفصل الرابع)، جزءاً من استكشاف البيئة التي ظهر فيها المكوِّن المكّي من القرآن. والسؤال العام هنا هو ما الذي يسعنا قوله عن هذه البيئة من خلال الجمع بين القراءة المتأنية للأجزاء ذات الصلة من القرآن وما نعرفه عن الاتجاهات الدينية في أواخر العصور القديمة في شبه الجزيرة العربية وأماكن أخرى. وعلى نحو أكثر تحديداً، إنّ المسألة هي ما الذي يمكن أن نتعلّمه بهذه الطريقة عن السَمت الذي اتسمَ به "المشركون" في القرآن نسبةً إلى التقاليد اليهودية والمسيحية: هل كانوا خائفين من الله بالمعنى المألوف الذين نجده في دراسة اليهودية القديمة؟ ويمثّل فصل أنجيليكا نويفرت، 'تحديد موقع القرآن والإسلام المبكر في "الفضاء المعرفي" في العصور القديمة المتأخرة' (الفصل الخامس)، مقاربةً أوسع نطاقاً للأسئلة التي قد تثار إذا اعتبرنا القرآن على نحو جاد نصّاً من [3] العصور القديمة المتأخرة - أي ليس بالاقتصار على النظر إلى تلك السمات منه التي يمكن اعتبارها طبيعية في ذلك السياق، وإنما أيضاً تحديد ما هو مبتكَر فيه على خلفية العصور القديمة المتأخرة. وهنا ينصب التركيز على

"المؤمنين" وليس على "المشركين". وعلى نحو خاص، إنّ هذا الفصل يشكّل دعوة إلى تركيزٍ أوسعٍ وأكثر استدامة على مجموعة متنوعة من الاستراتيجيات التيبولوجية* التي وظّفها القرآن على نحو إبداعي في تسخير المواد المستمدة من الكتاب المقدّس لخدمة جماعة المؤمنين.

لا تركّز الفصول الثلاثة الأخيرة على القرآن بوصفه محور اهتمامها الرئيس، وإن كان للفصلين الأولين ما يقولانه عنه بلا شك، وللفصل الأخير تبعات على ذلك. إذ تتفاعل الفصول الثلاثة الأخيرة بطرق مختلفة مع مفاهيم التوحيد في الجزيرة العربية قبل الإسلام. ففي الفصل السادس، "هل كان هناك أنبياء في الجاهلية؟"، يجمع جيرالد هوتنغ الآثار الإسلامية عن الأنبياء في الجزيرة العربية في الأجيال التي سبقت محمدًا مباشرة، ويحلل الضغوط الأيديولوجية المتضاربة التي قد تكمن وراء هذه الأخبار. وفي الفصل السابع، "المواقف المسيحية والإسلامية في العصور الوسطى المبكرة تجاه القانون الوثني: مقارنة" يقارن مايكل كوك ويقابل بين الأفكار المسيحية والإسلامية في العصور الوسطى حول قبول أو عدم قبول القانون الوثني تحت شريعة التوحيد، ويسعى مرة أخرى إلى تحديد الدوافع المحرّكة وراء ذلك.

وأخيرًا، في الفصل الثامن، "ملاحظات عن مذهب التوحيد في العربية الجنوبية القديمة"، تناقش إيونا غايدا التوحيد العربي قبل الإسلام الذي وُثّقَ من خلال النقوش، وعلى ذلك، باتَ معروفًا لنا على نحو مستقل عن التراث الإسلامي. إنّ أهمية هذا التوحيد في فهم تشكّل الإسلام تنبع على نحو خاص من هذا الاستقلال: فكما هو الحال في حكاية سوزومين عن العرب الذين عادوا إلى

(*) المترجم: التيبولوجيا في الدراسات الدينية هي منهج تفسيري يربط بين أحداث أو شخصيات في النصوص الدينية القديمة وأحداث أو شخصيات لاحقة، معتبراً الأولى "نماذج" أو "رموزاً" للثانية. تُستعمل على نحو شائع في الدراسات المسيحية لربط العهد القديم بالعهد الجديد، لكنها قابلة للتطبيق في دراسة الديانات الأخرى أيضاً. ورغم أهميتها في إيجاد روابط وفهم أعمق للنصوص، إلا أنها تتطلب حذراً في التطبيق لتجنب التفسيرات التعسفية.

مراعاة العادات والشرائع العبرية، لسنا بحاجة إلى أن نسأل أنفسنا ما إذا كنا ننظر إلى ظاهرة ما عن الحياة الحقيقية أم إلى أثر من صنع الفكر الإسلامي.

إننا نعيش في زمن حيث بدأت دراسة القرآن تعود إلى الواجهة على نحو ملحوظ بعد أن تعرّضت لعقود من الإهمال. سيقدّم هذا الكتاب للقارئ المهتم استقصاءً واسع النطاق لما حدث في هذا الحقل مع توضيحات ملموسة لبعض مسارات البحث الأكثر ابتكارًا التي جرى اتباعها مؤخرًا. أسفنا الوحيد هو أنّ باتريشيا كرون، التي كانت مساهمتها الجوهرية في هذا الازدهار حاضرة في هذا الكتاب، لم تعد بيننا لترى اكتماله.

كارول باخوس & مايكل كوك

الفصل الأول

تأملات في واقع الدراسات القرآنية الغربية

ديفين ستيوارت

[4] في عام 2013، قضت محكمة ماليزية بأنه من غير القانوني لغير المسلمين استعمال كلمة "الله" باللغة الملايوية للإشارة إلى الربّ. وكان الدافع وراء ذلك الرغبة في خلق انقسام حاد بين ما هو إسلامي وما هو مسيحي على أساس أنّ الاثنين مختلفان جوهريًا ومَقوليًا، وبذلك، يجب الفصل بينهما. وعلى الطرف الآخر من السلسلة، تُجادل أعمال لوهلنغ ولوكسنبرغ بأنّ القرآن كان في الأصل نصًّا مسيحيًا قُرئ على نحو خاطئ وزُوِّر وطُمِسَ على مَر القرون. وفي رأيهما، يمكن من خلال اهتمام العلماء المعاصرين بهذا النصّ استعادة الرسائل المسيحية الكامنة فيه. إنّ الإطار الصحيح لتأويل القرآن هو موضوع سجال محتدم في الوقت الحاضر، سواء في الثقافة الشعبية أو في الأوساط الأكاديمية، والأصوات الأكثر صخبًا هي تلك الموجودة عند هذين القطبين. ورغم التطوّرات المهمة الكثيرة التي شهدتها الدراسات القرآنية على مدى العقود الثلاثة الماضية، فمن الإنصاف أن نقول إنّ المحور الرئيس لهذا السجال هو الانقسام الكبير حول هذه المسألة بالذات: هل نعتبر القرآن جزءاً من التراث الكتابي أم لا.

ولو لم يكن هذا السجال منتشراً على نطاق واسع، ولو لم تكن الآراء على الجانبين راسخة إلى هذا الحد، لكان من الممكن استبعاده بوصفه زوبعة في فنجان، أي، خلاف من السهل حلّه بمجرّد فحص الأدلة. يُظهِر التقييم المعقول للمادة الموجودة في القرآن أنه يستند إلى ثلاثة تقاليد رئيسة: التقليد اليهودي والتقليد المسيحي والتقاليد الوثنية قبل الإسلام في شبه الجزيرة العربية والمنطقة

المحيطة بها. لا يمكن إنكار أنّ القرآن يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتقليد الكتابي، ليس لأنّ الشخصيات والمفاهيم الكتابية تَظهر فيه على نحو متكرر فحسب، وإنما أيضًا لأنّ القرآن يقدِّم نفسه على هذا النحو، مؤكدًا أنّ الإله الحقيقي الوحيد هو نفسه إله التقليد الكتابي، وأنّ هذا النصّ المقدَّس للإسلام يؤكد التوراة والإنجيل اللذين سبقاه. لا تقتصر هذه العلاقة على التقليد المسيحي، كما يبدو أنّ الكثير من الكتابات الراهنة، بما في ذلك [5] عمل لوكسمبورج، تجادل به؛ فالتقليد اليهودي له الأهمية نفسها إن لم يكن أكثر أهمية كخلفية للقرآن. زيادة على ذلك، لا يمكن إنكار تأثير الدين العربي قبل الإسلام الذي غالبًا ما يتجاهله المؤلفون على جانبي هذا الانقسام الأيديولوجي. إنّ الكثير من السمات المتعارف عليها لسُور القرآن الكريم تُظهر وجود قَرابات مع الأشكال الكهنوتية وغيرها من أشكال العرافة التي استعملها الكُهّان، أي، المتخصصون في الدين في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام.

ومع أنهم محقون بلا شك في الإشارة إلى أنّ القرآن مرتبط بالنصوص والتقاليد المسيحية، وهي فكرة ليست جديدة، إلا أنّ المؤيدين الحاليين للتأثير المسيحي مذنبون عموماً بتحريف الأدلة على نحو معيّن. ويبدو أنّ بعض الكتابات التي تنتمي إلى التيار "السرياني" تهدف إلى إثبات أنّ القرآن هو في الأساس وثيقة مسيحية، أو أنه مشتق من المسيحية. وفي عدد من الحالات، تحدد هذه الأعمال سوابق مسيحية لمقاطع أو عناصر مختلفة من النصّ القرآني. وهم بذلك يتجاهلون غالباً الاستعمالات الخاصة التي صيغت من خلالها القصص والمفاهيم المسيحية في القرآن والطُرق التي عُدِّلَت بها وكُيِّفَت بها مع بنى القرآن واستراتيجياته البلاغية؛ يبدو أنهم ينكرون أصالة القرآن. وفي بعض الحالات يبدو أنهم يستعملون القرآن كدليل في السجالات الداخلية في اللاهوت المسيحي. ومرة أخرى، يبدو لي أنّ هذه المسألة يمكن حلها بسهولة. يكشف الاستطلاع المعقول للقرآن أنّ مكوّنات التراث الكتابي، سواء كانت يهودية أو مسيحية، قد جرى تعديلها وتكييفها مع إطار أصلي مختلف عن إطاري الكتاب المقدّس العبري والعهد الجديد.

يستند هذا السجال أيضًا إلى ثنائية في المنهج صارخة. يجادل مؤيدو التأثير المسيحي بأنه يجب تجنّب التراث الإسلامي في تحليل القرآن. إنهم يصورون أولئك الذين يلجأون إلى السيرة والتفسير من أجل فهم النصّ القرآني على أنهم تجريبيون ساذجون إنما يعيدون إنتاج تاريخ الخلاص الإسلامي بدلاً من الانخراط في تحقيق نقدي[1]. ويجادلون بأنّ البديل المفضَّل هو معاملة القرآن بوصفه جزءًا من التراث الكتابي السابق واكتشاف أوجه التشابه بين نصوص القرآن والنصوص المسيحية الأسبق - وإلى حد أقل، النصوص اليهودية. أمّا المعسكر الآخر، الذي يضم الكثير من العلماء، ولكن ليس كلهم، في العالم العربي وإيران وباكستان والهند وإندونيسيا وأماكن أخرى، فيجادل بأنّ الاعتماد على مادة خارج التراث الإسلامي سيؤدي إلى نتائج غير صحيحة ومضللة. ويرون أنه ينبغي تجنّب المصادر الخارجية والاعتماد على التفسير والحديث والسيرة و[6] التراث الإسلامي. وهذه الثنائية خاطئة بلا شك. إذ لا يوجد سبب يمنعنا من استعمال المصادر من التقليد الكتابي والتقليد الإسلامي على حد سواء لفهم القرآن ــ بل قد يجادل المرء بأنّ هذه المصادر تتداخل في البداية، وقد يستعمل تقديره الخاص للتمييز بين العبارات ذات الصلة بالنصّ. فضلاً عن ذلك، فإنّ هذه ليست المواقف المنهجية الوحيدة الممكنة التي قد يتبنّاها المرء، وهناك اتصالات إضافية قد يركِّز عليها بدلاً من ذلك، مثل التراث العربي قبل الإسلام أو الممارسات الدينية القديمة في الشرق الأدنى. لقد

---

(1) قُدِّمَت هذا الثنائية بدرجات متفاوتة من التعقيد والدقة، ولكن يبدو أنها سمة قياسية لمقدمات كثير من الأعمال الحديثة حول القرآن الكريم. انظر مقدمات الأعمال التالية، على سبيل المثال لا الحصر:

Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012); Gabriel S. Reynolds, 'Introduction: Qur'ānic Studies and its Controversies', in Gabriel S. Reynolds, ed., *The Qur'ān in its Historical Context* (London: Routledge, 2008), 1-25; Gabriel S. Reynolds, *The Qur'an and its Biblical Subtext* (London: Routledge, 2010); Emran El Badawi, *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions* (London: Routledge, 2014); Carlos Segovia, The *Quranic Noah and the Making of* the Islamic Prophet: Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity (Berlin: De Gruyter, 2015).

كان هذا السجال مثمراً في بعض المجالات، ولكنّ الانقسامات الإيديولوجية والرؤى الضيقة وغير المكتملة عن تاريخ الدراسات القرآنية والتخصص الضيّق أعاقت المحادثات البناءة والتقدّم.

نقلة نوعية

الخبر السار هو أنّ حقل الدراسات القرآنية يشهد ازدهارًا كبيرًا في الوقت الحاضر، بعد أن بقيَ ركنًا هادئًا نسبيًا في الدراسات العربية والإسلامية طيلة العقود الوسطى من القرن العشرين. أما الخبر السيئ فهو أنّ هذا النشاط المحموم لم يسفر عن إجماع كبير - في أي جانب من جوانب هذا التخصص في الواقع. بل على العكس من ذلك تمامًا - فقد أصبحت الأسئلة المتعلقة بالقرآن والتاريخ الإسلامي المبكر، التي اعتقد الباحثون في الستينيات أنها قد حُسمت وفُهمت جيدًا، الآن موضع تساؤل وموضوعًا للرؤى المتباينة للغاية. تمرّ الدراسات القرآنية بمخاض التحوّل وتبدو فوضوية إلى حد ما، حتى للمطّلعين عليها من الداخل. إنها لحظة مواتية للتوقّف وتقييم هذا التخصص، مع الأخذ في الاعتبار مساره التاريخي واتجاهاته طويلة المدى. ونظرًا للارتباك المحيط ببعض الاتجاهات في هذا التخصص، قد يكون من المفيد تقديم لمحة عامة عن تاريخ هذا الحقل من شأنها أن تساعدنا في تفسير التطوّرات الراهنة التي تمثّل المساهماتُ في هذا الكتاب الكثير منها. يبدو أنه قد حان الوقت لمراقبة هذا الحقل من بعيد وبحس تاريخي، ووصف معالمه، وتقييم إنجازاته، ومناقشة التحديات التي يواجهها*.

المراحِل والمَحاوِر

يمكن تقسيم تاريخ الدراسات القرآنية الغربية إلى خمس مراحل تقريبية:

1. القرن الثاني عشر إلى السادس عشر؛
2. القرن السادس عشر إلى التاسع عشر؛

3. القرن التاسع عشر إلى الحرب العالمية الثانية؛
4. منتصف القرن العشرين؛
5. أواخر القرن العشرين إلى الوقت الحاضر.

[7] بالإضافة إلى ذلك، قد نميِّز بين ثلاثة حقول بحثية كبيرة في الدراسات القرآنية. الحقل الأول هو التحقيق في نَصّ القرآن من أجل تحديد معناه "الأصلي" أو "المقصود" وتحديد مصادره وتاريخ نزوله وتاريخ تدوينه ونقله. والحقل الثاني هو التحقيق في كيفية فهم القرآن واستعماله على مَر القرون في التفسير والنصوص الأخرى، وهو نوع من النقد القائم على استجابة القارئ. والحقل الثالث هو تقدير القرآن بوصه عملاً أدبيًّا دون الالتزام الصارم باهتمامات أي من النهجين السابقين، أو التقيّد بافتراضاتهما أو أساليب الحجج الخاصة بهما. بشكل عام، هيمن الحقل الأول على الدراسات الغربية، باستثناء فترة انقطاع حصلت في منتصف القرن العشرين. وقد جرى تجاهل الحقلين الثاني والثالث إلى حد كبير في الدراسات الغربية حتى القرن العشرين.

اهتم العلماء المسيحيون واليهود بالقرآن منذ أمد بعيد كجزء من جدالاتهم مع العلماء المسلمين في سياق المواجهات السياسية الممتدة وأهدافهم طويلة المدى المتمثلة في التبشير بين المسلمين ومنع التناقص التدريجي للسكان المسيحيين الشرقيين بتحوّلهم إلى الإسلام. ففي فترة العصور الوسطى، جادل هؤلاء العلماء بأنّ النبي كان مسيحياً مارقاً هرطوقياً - وهذا ما فسَّر، في نظرهم، سبب تشابه القرآن مع الكتاب المقدّس في بعض الجوانب واختلافه عنه في جوانب أخرى كثيرة. كما سمح لهم ذلك بالنظر إلى الإسلام بوصفه ديناً مشتقاً وغير أصيل ومشوَّهًا. وكان أحد إنجازات هذه الفترة ظهور أوّل ترجمة جادة للقرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية أنجزها روبرت الكيتوني في عام 1143، تحت عنوان شريعة محمد النبي الزائف [*Lex Mahumet pseudoprophete*].

شهد القرن السادس عشر بداية مرحلة جديدة من الاهتمام باللغة العربية والإسلام مع ظهور علماء متمرسين سعوا إلى فهم النصّ المقدّس من خلال التحليل

اللغوي، ليس من خلال العبرية واليونانية فحسب، وهما اللغتان الأساسيتان للكتاب المقدّس، بل أيضًا خلال لغات أخرى لعبت دورًا في تاريخ النصوص اليهودية والمسيحية، مثل الآرامية والسريانية والأرمنية والإثيوبية وغيرها. وقد شهدت هذه الفترة تحسّنًا ملحوظًا في جودة فقه اللغة العربية. كما شهدت هذه الفترة تأسيس الكلية المارونية في روما عام 1584، والتي خرّجت عددًا من المستعربين البارزين، بمن فيهم جبرائيل الصهيوني ونصر الله شلق العاقوري، اللذين كانا بمثابة مُعلّمين ومصدرين مهمين للعلماء الأوروبيين. وابتكرَ فرانسوا سافاري دي بريف (1560-1627) خطوطًا عربية وأنشأ مطبعة عربية في روما. وحاول تأسيس مدرسة للغات الشرقية في باريس لكنه أخفق، وحصل على منح دراسية لجبرائيل الصهيوني ونصر الله شلق العاقوري لتدريس اللغة العربية والعمل على المواد العربية. شهدت هذه الفترة تأسيس مناصب أستاذية للغة العربية في الجامعات الأوروبية الكبرى ونشاطات لمستعربين أمثال جوزيف جوستوس سكاليجر (1540-1609) في باريس، وتوماس إربينيوس (1584-1624)، وياكوب غوليوس (1596-1667)، وألبرت شولتنز (1686-1750) في ليدن. وسيبقى كتاب قواعد اللغة العربية لإربينيوس الصادر عام 1614 مستعملاً حتى القرن التاسع عشر. وكتبَ غوليوس أوّل قاموس أوروبي رئيس للغة العربية، وهو المعجم العربي-اللاتيني (ليدن، 1653)، الذي [8] لن يُستعاض عنه إلا بـ المعجم العربي-اللاتيني لفرايتاغ في القرن التاسع عشر. ونشر لودوفيجو ماراتشي (1612-1700) ترجمة لاتينية جديدة للقرآن بعنوان النصّ الكامل للقرآن بالعربية واللاتينية [*Alcorani Textus Universus Arabicè et Latinè*] في بادوا عام 1698. وأنتج علماء كاثوليك وبروتستانت، عملوا على نحو منفصل ولكن على مسارات مشابهة، نُسخًا من الكتاب المقدّس بلغات متعددة، وكُتب في النحو، وتفاسير، كان هدفها النهائي تقديم تقييم وتحليل سليمين علميًا للنصّ المقدّس. ومع أنّ الكثير من هؤلاء العلماء قد عبّروا على نحو صريح عن رغبتهم في نشر الإيمان المسيحي في العالم، إلا أنه يُستشعر أنهم كانوا مدفوعين أيضًا بافتتان أساسي باللغة وبتعقيدات النقل النَصّي

الذي كان في بعض جوانبه مسكونيًا. وقد دفعهم هذا الافتتان إلى التحقيق في مجالات لم تكن محط اهتمام دائم لأسلافهم، وعلى رأسها النصوص الدينية العربية والإسلامية.

تمتد الفترة الثالثة من أوائل القرن التاسع عشر إلى الحرب العالمية الثانية، وتزامنت أيضًا مع التقدّم الأوروبي في فقه اللغة العربية بشكل عام، ولا سيما تأسيس مدرسة للغات الشرقية في باريس عام 1795. إذ درّس أنطوان سيلفستر دي ساسي (1758-1838) اللغة العربية هناك وسرعان ما أصبح مديرًا للمدرسة؛ ودرّس أجيالاً كاملة من المستشرقين المهمين. وكان من بين طلابه عدد من الطلاب الألمان والنمساويين الذين أصبحوا أهم علماء الدراسات العربية والإسلامية في الجيل التالي، مثل جورج فيلهلم فريدريش فرايتاغ (1788-1861)، الذي كان أهم إنجازاته المعجم العربي-اللاتيني (هاله، 1830-1837)، وهو نسخة موسَّعة ومحسَّنة من قاموس غوليوس. تولّى العلماء النمساويون والألمان زمام المبادرة في الدراسات المرتبطة بالقرآن على وجه الخصوص. ففي عام 1834، نشر المستشرق الألماني جوستاف فلوجل (1802-1870) طبعة من القرآن تبعها معجم مفهرس للقرآن، نجوم الفرقان في أطراف القرآن (1842). وأنتج هاينريش فرديناند فوستنفيلد (1808-1889) كتاب حياة محمد وفقًا لمحمد بن إسحاق في الفترة 1858-1860. كما نشر ألويس شبرنغر (1813-1893) طبعة من كتاب الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، وهو مصدر تراثي شامل ومهم في علوم القرآن، في كلكتا عام 1856. وقد مهّدت الأعمال العلمية لهذه الفترة الطريق للدراسات القرآنية الحديثة.

علماء الكتاب المقدّس القدامى
أو بواكير الدراسات القرآنية الغربية الحديثة

يمكن تأريخ بداية التحقيق الغربي الحديث في القرآن إلى عام 1833، عندما نشر أبراهام غايغر، مؤسس اليهودية الإصلاحية، كتابه 'ماذا اقتبس محمد من اليهودية؟'

(*Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*). في هذا العمل، أثبت أنّ الكثير من السرديات والإشارات في النصّ إلى الشخصيات التوراتية لم تُستمَد مباشرة من [9] الكتاب المقدّس، بل من نصوص شبه توراتية مثل التعليقات المدراشية على سفري التكوين والخروج. سيستمر هذا النمط من البحث العلمي على يد آخرين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين - لأنّ العلماء الأوروبيين كانوا على دراية واسعة بالتقاليد الكتابية وتلقّوا، في عدد من الحالات، تدريبًا في الدراسات الكتابية، كان من الطبيعي لهم حصرًا أن يحددوا الروابط بين عناصر معيَّنة في القرآن والنصوص اليهودية والمسيحية، سواء من الكتاب المقدّس أو من مختلف النصوص الأبوكريفية. حدد أبراهام غايغر عناصر معيَّنة في التراث اليهودي ظهرت في القرآن. وتابع علماء آخرون هدف تحديد مثل هذه المواد وشرحها في القرنين التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بمن فيهم شابيرو وهيرشفيلد وغيرهم، وبلغ هذا التحديد ذروته في عمل هاينريش شباير حول المادة اليهودية في القرآن، الذي نُشر عام 1931[2].

تَعطّلَ هذا النمط من الدراسة بسبب هروب العلماء اليهود من ألمانيا في السنوات التي سبقت الحرب العالمية الثانية. تشتتت الكتلة الناقدة من علماء القرآن، وانقطعت الاستمرارية. وانتهى المطاف بجوزيف هوروفيتز وفريتز [س.د.] جويتاين

(2) Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn: Baaden, 1833); Hartwig Hirschfeld, *Jüdische Elemente im Koran: ein Beitrag zur Koranforschung* (Berlin: Selbstverlag, 1878); Hartwig Hirschfeld, *Beiträge zur Erklärung des Koran* (Leipzig: Schulze, 1886); Hirschfeld, *New Researches into the Composition and the Exegesis of the Qoran* (London: Royal Asiatic Society, 1902); Israel Schapiro, *Die aggadische Elemente im Erzählender Teil des Korans* (Leipzig: Fock, 1907); Josef Horovitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin: De Gruyter, 1926); Josef Horovitz, 'Bemerkungen zur Geschichte und Terminologie des islamischen Kultus', *Der Islam* 15-16 (1926-1927): 249-63; Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Gräfenheinichen: Schulze, 1931); F. Rosenthal, 'The History of Heinrich Speyer's *Die biblischen Erzählungen im Qoran*', in D. Hartwig, W. Homolka, M. Marx, and A. Neuwirth, eds, *Im vollen Licht der Geschichte: Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung* (Würzburg: Ergon, 2008), 113-16.

وآخرين ممن شاركوا إلى حد ما في الدراسات القرآنية في شبابهم في أماكن أخرى، وانتهى الأمر بالكثيرين منهم بالمساهمة بشكل أساسي في مجالات أخرى من الدراسات العربية والإسلامية والشرق أوسطية(3).

خلال هذه الفترة، نشأ خلاف بين مجموعتين من العلماء، ادَّعت إحداهما أنّ التراث اليهودي مارس التأثير الغالب على القرآن، في حين ادّعى أعضاء المجموعة الأخرى أنّ التراث المسيحي مارس التأثير الغالب عليه. كان على الجانب اليهودي، بطبيعة الحال، أبراهام غايغر نفسه، لكنّ عمله وسّعه هارتفيغ هيرشفيلد وإسرائيل شابيرو وجوزيف هوروفيتز وتشارلز كاتلر توري وهاينريش شباير، وآخرين، مثل أفراهام كاتش. أمّا على الجانب المسيحي، فكان هناك علماء أمثال يوليوس فيلهاوزن وريتشارد بيل وكارل أهرنز وتور أندريه وغيرهم. لم يؤكد العلماء في الجانب المسيحي على المادة المتصلة بالعناصر المسيحية الواضحة مثل قصص المسيح ومريم ويوحنا المعمدان فحسب، بل أيضًا على المحتوى الرؤيوي في القرآن، [10] الذي اعتُبر متوافقًا مع سفر الرؤيا أكثر من توافقه مع التقاليد اليهودية، وما رأوه كتأويلات مسيحية لشخصيات العهد القديم مثل موسى. كان هذا السجال مثمرًا، حيث حفّزَ المشاركين من كلا الجانبين على تحديد روابط إضافية وصقل حججهم. ولكنّ الحقيقة هي أنّ تقديم هذه المسألة على شكل ثنائية هو أمر مضلِّل. (وهذا قصور متأصل في الدراسات القرآنية حتى يومنا هذا).

كما ذكرنا أعلاه، يشير استقصاءٌ حول القرآن إلى أنه يستقي من ثلاثة تقاليد عظيمة: التقليد اليهودي والتقليد المسيحي والتقليد الديني الوثني في شبه الجزيرة العربية والمناطق المحيطة بها. ساهمت هذه التقاليد الثلاثة جميعها في القرآن بدرجة كبيرة، ويجمع المجموعُ هذه العناصرَ المختلفة في إطار أصيل. كانت الميزة الحاسمة للعلماء الغربيين أنهم كانوا على دراية جيدة بالتراث الكتابي وقد درسوا

---

(3) Fritz Goitein, *Das Gebet im Qorān*, doctoral dissertation Universität Frankfurt am Main, 1923.

اللغات السامية الأخرى، وعلى ذلك، كانت لديهم خبرة، بطبيعة الحال، فيما يتعلق بالمادة اليهودية والمسيحية.

بقيّت دراسة التأثير الوثني أقل تطوّراً بكثير، لكنها لم تُهمل برمّتها. وكان أهم ما نُشر حول هذا الموضوع هو كتاب يوليوس فيلهاوزن بقايا الوثنية العربية [*Reste arabischen Heidentums*]، الذي نُشر لأول مرة في عام 1887، مع طبعة ثانية في عام 1897. كانت هناك بعض الدراسات الأخرى تعود إلى هذه الفترة، مثل عبادة الأحجار المقدّسة والمواكب الدينية عند العرب قبل الإسلام [*Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamiques*] لهنري لامنس، ولكن لم يُولَ اهتمام كبير لهذا الموضوع حتى ظهور أعمال توفيق فهد في وقت لاحق بكثير[(4)]. حتى وقت قريب، كان التأثير الديني الوثني قبل الإسلام على القرآن مقلَّلاً من أهميته. في الواقع، جادل بعض العلماء بأنه لم يشكّل تقليداً دينياً قويًا ألبتة، بمن فيهم و. مونتغمري وات، الذي يصف دين العرب قبل الإسلام بأنه "إنسانية قَبَلية". وهذا الرأي كذّبه نصُّ القرآن نفسه، الذي يؤكد أنّ المعارضين الوثنيين للأنبياء لا يريدون التخلّي عن دين آبائهم، ما يشير إلى أنّ لديهم درجة عالية من الإجلال لمعتقداتهم التقليدية ويعتبرونها ديناً كاملاً.

كانت أول محاولة أوروبية لكتابة مقدِّمة نقدية عامة للقرآن هي كتاب مدخل إلى القرآن [*Einleitung in den Koran*]، الذي نشره غوستاف فايل (1808-1889) عام 1844؛ وصدرت طبعة ثانية منقحة عام 1878. كتبَ فايل هذا العمل بعد تأليفه كتابًا عن محمد. وقسّمه إلى ثلاثة أجزاء، تناول الأول سيرة محمد والثاني القرآن والثالث الإسلام. ركّز القسم المتعلق بالقرآن بشكل أساسي على التسلسل الزمني [11] للنصّ، مقترحًا تقسيمه إلى أربع فترات - الفترة المكّية المبكرة،

---

(4) Henry Lammens, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamiques. Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 17 (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1920); Toufic Fahd, *La divination arabe: études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'islam* (Leiden: Brill, 1966); Fahd, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire* (Paris: P. Geuthner, 1968).

والمكّية الوسطى، والمكّية المتأخرة، والمدنيّة - وهو تقسيم سيبقى مؤثرًا لفترة طويلة[5].

في عام 1858، وفي خطوة كان لها تأثير عميق على مستقبل الدراسات القرآنية، أعلنت الأكاديمية الفرنسية للنقوش عن مسابقة لتأليف عمل حول تاريخ القرآن، داعية إلى تقديم مشاركات من كل أنحاء أوروبا. انتهت المسابقة بتعادل ثلاثي: قُسّمت الجائزة مناصفة بين الألماني ثيودور نولدكه والنمساوي ألويس شبرنغر والإيطالي ميكيلي أماري (1806-1889). يبدو أنّ عمل أماري لم يُنشر قط. أما العملان الآخران فقد أصبحا من الأعمال الرئيسة في الدراسات القرآنية للقرن التالي، مع تفوّق عمل نولدكه على عمل شبرنغر من حيث الأهمية والتأثير.

أكمل نولدكه أطروحته بعنوان عن أصل السُور القرآنية وتشكّلها والقرآن نفسه [*De origine et compositione Surarum qoranicarum ipsiusque Qorani*] في جامعة غوتنغن عام 1856. وعندما سمع بالمسابقة، سافر على الفور إلى برلين للاطلاع على مخطوطات إضافية وتوسيع أطروحته. بعد فوزه بالجائزة، نشرَ العمل الموسّع بعنوان تاريخ القرآن *Geschichte des Qorans* في غوتنغن عام 1860. أصبح هذا العمل مرجعًا دراسيًا معياريًا للأجيال اللاحقة، حيث واصل نولدكه وطلابه المباشرون وآخرون إجراء البحوث في المجالات نفسها. ثُمّ نُشرت طبعة جديدة من عمله، موسَّعة إلى ثلاثة مجلدات، بين عامي 1909 و1938. نشرَ فريدريش شوالي (1863-1919)، تلميذ نولدكه، المجلّد الأول من الطبعة الجديدة -عن أصل القرآن [*Über den Ursprung des Qorans*]- في عام 1909. ونُشر المجلد الثاني - جمع القرآن [*Die Sammlung des Qorans*]- في عام 1919، بعد وفاة شوالي بفترة وجيزة. عملَ غوتهلف بيرغشتراسر لسنوات على المجلّد الثالث -تاريخ النصّ القرآني [*Die Geschichte des Korantextes*]- ولكن عندما توفي في حادث تسلّق جبال عام 1933، أكمل أوتو بريتزل العمل ونُشر في عام 1938. أما العمل الذي

(5) Gustav Weil, *Einleitung in den Koran* (Bielefeld: Belhagen und Klasing, 1844); 2nd edn (Beilefeld: Belhagen und Klasing, 1878).

حصل عليه ألويس شبرنغر على الجائزة فقد نُشر في الفترة 1861-1865 بعنوان حياة محمد وتعاليمه [*Das Leben und die Lehre des Mohammad*]، معتمدً على مصادر لم تُستعمل معظمها سابقًا، في ثلاثة مجلدات؛ ونُشرت طبعة ثانية منقحة في عام 1869[(6)].

كان كلا هذين العملين مدينين بالفضل على نحو كبير لكتاب الإتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي (المتوفى 911هـ/ 1505م). لخّصَ هذا العمل نتائج مئات المؤلفات في التراث الإسلامي في العصور الوسطى، وربما أكثر من أي عمل آخر منفرد جعل من الممكن لنولدكه وشبرنغر كتابة أطروحاتهما الخاصة بهما. وهذا يفسِّر إلى حد ما درجة التوافق [12] بين آرائهما وآراء علماء المسلمين في العصور الوسطى. ومع ذلك، قدَّم كلا العالمين ملاحظات دقيقة وأظهرا براعة نقدية كبيرة. وأصبح كتاب تاريخ القرآن لنولدكه، الذي وسّعه خلفاؤه، العمل النهائي في هذا الحقل. وقد أتيحت دراسته هاته، ولو بشكل جزئي، للعالم الناطق بالإنجليزية من خلال ريتشارد بيل، وللعالم الناطق بالفرنسية من خلال ريجيس بلاشير في مدخليهما للقرآن[(7)]. ولسوء الحظ، لم يكن العمل الكامل منه متاحًا لجمهور أوسع حتى تُرجم إلى العربية في عام 2004 وإلى الإنجليزية في عام 2013[(8)]. وقد تبنى الكثير من علماء الدراسات القرآنية تحقيب نولدكه بوصفه صحيحًا، واستند الكثير من الدراسات على هذا التحقيب.

في أعمال الكثير من العلماء البارزين في تلك الفترة، كانت دراسة القرآن

---

(6) *Das Leben und die Lehre des Mohammad, nach bisher größtenteils unbenutzten Quellen*, in 3 vols, 1st edn (Berlin: Nicolai, 1861-65); 2nd edn., (Berlin: Nicolai, 1869). Hartmut Bobzin, 'Theodor Nöldekes *Biographische Blätter* aus dem Jahr 1917', in Werner Arnold and Hartmut Bobzin, eds, '*Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es!' 60 Beiträge zur Semitistik. Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2002), 90-104, esp. 94-5.

(7) Régis Blachère, *Introduction au Coran* (Paris: Maisonneuve, 1947); Richard Bell, *Introduction to the Qur'ān* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1953).

(8) الترجمة العربية بوساطة جورج تامر (بيروت: كونراد أديناور، 2004)؛ والترجمة الإنجليزية بواسطة فولفجانج بيهن (ليدن: بريل، 2013).

مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالتحقيقات في حياة محمد والتاريخ الإسلامي المبكر. فقد كتبَ كل من فايل وشبرنغر سيرًا ذاتية عن هذا النبي، كما اهتم نولدكه وخلفاؤه بفترة حياته. واستعملوا سيرة ابن هشام على نحو مكثَّف، بالإضافة إلى مصادر الحديث. لم يكن نهجهم خاليًا من النقد، ولكنّ نقد جولدتسيهر للحديث في كتابه دراسات محمدية [*Muhammedanische Studien*] أقنع لاحقًا دارسي القرآن بأنّ مدونات الحديث القياسية كانت أقل موثوقية مما كانوا يعتقدون(9).

أدى هذا التيار من الدراسات الألمانية في القرن التاسع عشر مباشرة إلى خطة من جانب برغشتراسر لإكمال طبعة نقدية للقرآن. إذ بدأ في جمع المخطوطات من أجل تنفيذ هذا المشروع، ووصَفَ أهدافَه وخططه. عندما توفي في عام 1933، ورث تلميذه أنطون شبيتالر المخطوطات لكنه لم يتولَ تنفيذ العمل قط. تأثر عدد من العلماء بعمل نولدكه وأنتجوا ترجمات للقرآن أعيد فيها ترتيب السُور ترتيبًا زمنيًا. كانت المحاولة الأولى لجون ميدوز رودويل (1808-1900)، الذي أنتج ترجمة إنجليزية رتَّب فيها السُور ترتيبًا زمنيًا في عام 1861. ومن الترجمات المهمة اللاحقة التي اعتمدت إعادة ترتيب مماثلة، الترجمة الإنجليزية لريتشارد بيل في 1937-1939، والترجمة الفرنسية لريجيس بلاشير في عام 1947. وفي عام 2016، نشر سامي الديب أبو ساحلية طبعة وترجمة فرنسية للقرآن حيث أعاد ترتيب السُور في كل من الطبعة والترجمة وفقًا للترتيب الزمني المفترض(10).

[13] كان آرثر جيفري (1892-1959) من أهم علماء الدراسات القرآنية في

---

(9) Gustav Weil, *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre: aus handschriftlichen Quellen und dem Koran geschöpft und dargestellt (Stuttgart: Metzler, 1843); Aloys Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad, nach bisher größtenteils unbenutzten Quellen*, 3 vols, 1st edn (Berlin: Nicolai, 1861-65); Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien, 2* vols (Halle: Max Niemeyer, 1888-1889).

(10) Richard Bell, *The Qur'ān. Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs*, 2 vols (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1937-9); Régis Blachère, *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates* (Paris: G.-P. Maisonneuve, 1949); Sami Aldeeb Abu Sahlieh, *Le Coran: texte arabe et traduction française*, 2nd edn (Ochettaz: Aldeeb, 2016); Abu Sahlieh, *Al Qur'ān al-karīm bi-l-tasalsul al-tā'rīkhī* (Ochettaz: Aldeeb, 2015).

الفترة بين الحربين العالميتين. وهو عالم أسترالي تلقّى تدريبه في اللغات السامية وقضى سنوات في القاهرة، لكنه دَرَّس في نيويورك بجامعة كولومبيا ومعهد يونيون للاهوت. في عام 1937، نشر كتاب مواد تخص تاريخ نصّ القرآن [*Materials for the History of the Text of the QurØân*]، إلى جانب عدد من الأعمال الأخرى حول نصّ القرآن[11].

لم يعالج كتاب تاريخ القرآن [*Geschichte des Qorans*] - حتى في نسخته الموسَّعة - كل المواضيع داخل الدراسات القرآنية. وكان نولدكه، بلا شك، على دراية بهذه المسائل، لكنه اتخذ قرارًا واعيًا بفصلها عن عمله. كانت المواضيع الرئيسة التي تعامل معها هي التسلسل الزمني الداخلي للنصّ والعملية التي جُمِع بها النصُّ والتاريخ النَصّي المتأخر للقرآن. تعاملَ مع هذه المواضيع في ثلاثة أقسام من نصّه الأصلي، وأصبحت هذه الأقسام الثلاثة أساسًا للتوسّع في عمله في ثلاثة مجلدات. مُتَّبِعًا منهج غوستاف فايل، ومستفيدًا من الدراسات الإسلامية في العصور الوسطى، قسَّم نولدكه سُور القرآن إلى أربع فترات: الفترة المكّية المبكرة، والمكّية الوسطى، والمكّية المتأخرة، والمدنيّة. وتضمّن هذا بالضرورة تحقيقًا في المصادر الإسلامية المبكرة وسيرة النبي وتاريخ المجتمع الإسلامي المبكر والأسلوب القرآني. أغفل عمل نولدكه مناقشة النصوص اليهودية والمسيحية المرتبطة بالقرآن، وهي مواضيع تركها لعلماء آخرين لتطويرها.

وكان الموضوع الرئيس الآخر الذي عالجه تحقيقٌ رائد خلال هذه الفترة هو تفسير القرآن[12]. يمكن اعتبار كتاب إغناتس جولدتسيهر اتجاهات التفسير الإسلامي

(11) Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text ofthe Qur'ān*: The Old Codices (Leiden: Brill, 1937); Arthur Jeffery, 'The Mystic Letters of the Qur'an', *The Moslem World* 14 (1924): 247-60; Arthur Jeffery, 'Abū ʿUbayd on the Verses Missing from the Qur'ān', *Muslim World* 28 (1938): 61-5; Arthur Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'an (Baroda: Oriental Institute, 1938); Arthur Jeffery, *The Qur'ān as Scripture* (New York: R.F. Moore, 1952).

(12) Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill, 1920).

للقرآن [*Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*] نظيرًا لكتاب نولدكه تاريخ القرآن في حقل التفسير. قدّم هذا العمل المهم نظرة عامة ممتازة عن مختلف أنماط التفسير الإسلامي للقرآن، منها التفسير التراثي والعقائدي والصوفي والمذهبي والحديث، وهو أمر لم تتناوله الدراسات الغربية السابقة. كما تضمّن مناقشة للمراحل المبكرة من التفسير القرآني، ودراسة متعمقة لتفسير الطبري جامع البيان في تأويل آي القرآن بعد أن قدّم أوتو لُوث هذا العمل إلى الدراسات الغربية في عام 1881(13).

خلال هذه الفترة، تأسس تقليد نقدي في الدراسات، بشكل أساسي في ألمانيا والنمسا، مع تأثير في إنجلترا وفرنسا وأماكن أخرى. كانت هناك جماعة ناقدة من العلماء على اتصال وثيق نسبيًا [14] فيما بينهم، ومن ضمنها عدد من أفضل المستعربين في ذلك الوقت، وكانوا مهتمين بعدد كبير من المشكلات نفسها وبنوا بوعي على دراسات أسلافهم. قُدِّمت الجبهات الرئيسة الثلاث التي تَطوّرت من خلالها هذه الدراسة في كتاب شباير القصص التوراتية في القرآن [*Die biblische Erzİhlungen im Koran*] وكتاب نولدكه تاريخ القرآن وكتاب جولدتسيهر اتجاهات التفسير الإسلامي للقرآن، أي، المصادر الكتابية للقرآن وتاريخ النصّ القرآني وتفاسير القرآن. قُطعت هذه الاستمرارية بسبب عدة عوامل، منها، على وجه الخصوص، صعود النظام النازي، الذي أدى إلى فرار العلماء اليهود من ألمانيا والنمسا، وكذلك الحرب العالمية الثانية، ما جعل التواصل بين الأوساط العلمية المحلية المختلفة صعبًا. كما أنّ الفقد المبكر لبرغشتراسر في عام 1933 في حادث تسلّق جبال لم يكن مفيدًا. ونظراً لقلة عدد العلماء المنخرطين في مشروع الدراسات الشرقية عمومًا، والدراسات القرآنية خصوصًا، لم يتمكّن هذا الحقل من الصمود على نحو حسن أمام الاضطرابات. وقد أوشك تياران رئيسان من تيارات التحقيق في هذه الفترة، ممثلين في إرث كل من شباير ونولدكه تحديدًا، على التوقف تمامًا.

---

(13) Otto Loth, 'Tabaris Korankommentar', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 35 (1881): 588-628.

الانقطاع

تمتد الفترة الرابعة من قبل الحرب العالمية الثانية إلى أواخر القرن العشرين. أما الفترة الخامسة فقد بدأت في أواخر القرن العشرين وتستمر حتى يومنا هذا. وفي الحقيقة، إنّ الدراسات القرآنية شهدت استمرارية ملحوظة خلال الفترة الثالثة، لكنها فقدت هذه الاستمرارية في الفترة الرابعة، ثم استعادتها في الفترة الخامسة. وواصل علماء أفراد العمل على القرآن: ريتشارد بيل ومونتغمري وات في إنجلترا وريجيس بلاشير في فرنسا وآرثر جيفري في الولايات المتحدة ورودي باريت في ألمانيا وحفنة من العلماء الآخرين. ومع ذلك، لم يكن هناك مركز رئيس لدراسة القرآن، وكان الكثير من العلماء يعملون على القرآن بوصفه نشاطًا جانبيًا فحسب. ومعظم هؤلاء العلماء لم يُنتج تياراً مستمراً من الطلاب يأخذ على عاتقه مواصلة التحقيق في هذا الحقل. وقد أُهمِلت بعض المواضيع إلى حد كبير، ومن ذلك، على وجه الخصوص، تاريخ النصّ والعلاقة بين القرآن والنصوص اليهودية والمسيحية.

إنّ أحد العوامل المهمة وراء هذا الإهمال هو القلق بشأن الحوار بين الديانات الذي كان جليًا في أعمال عدد من العلماء البارزين، خاصة و. مونتغمري وات، الذي كان راعيًا في الكنيسة الأسقفية الأسكتلندية ومنشغلاً للغاية بالعلاقات بين المسيحيين والمسلمين. كان يُنظر إلى تجنّب بعض المواضيع التي قد تُعتبر مسيئة للمسلمين على أنه أمر حكيم ومسؤول، ومن هذه المواضيع أي شيء قد يوحي بأنّ القرآن مستند إلى نصوص سابقة أو مقتبس منها أو أنّ النبي نفسه ألَّفَ النّصّ أو حرَّره. حرر وات الكتاب المؤثر لريتشارد بيل مدخل إلى القرآن ونشره في طبعة جديدة، ولم يُبذَل [15] أي اهتمام يُذكَر بالنصوص اليهودية والمسيحية التي ارتبطت بوضوح بالقرآن. إلى جانب القلق بشأن الحوار، جاءت الرغبة في معاملة القرآن كما يعامله المسلمون - أي، أخذ حقيقة أنّ القرآن هو نصّ مقدّس لجماعة دينية على محمل الجد. دَرَست أعمال آرثر جيفري ووليام غراهام وآخرين القرآن

كنصٍّ مقدّس[14]. وأُهمِلَت بعض الأسئلة التي يمكن أن تعكّر صفو الفهم بين الديانات، مثل مسألة المصادر اليهودية والمسيحية للقرآن والنقد النَصّي للنصّ المتلقّى.

اكتسبت مواضيع معيَّنة أهمية جديدة، مثل نفسية النبي محمد وتجربته النبوية وشخصيته التاريخية، ربما جاء ذلك استجابةً لحركة يسوع التاريخي في دراسات العهد الجديد. ظهرت مثل هذه الدراسات لأول مرة في ثلاثينيات القرن العشرين، وربما كانت مستوحاة أيضًا من الرغبة في تعزيز العلاقات الطيبة مع المسلمين من خلال تجنّب المواضيع المثيرة للجدل. لا يمكن أن يكون من قبيل الصدفة أن يكتب يوهان فوك عن أصالة النبي محمد بعد قضاء الفترة من 1930 إلى 1935 في التدريس بمدينة دكا. كما كتبَ تور أندريه وهاريس بيركلاند ورودي باريت وآخرون عن نفسية النبي أيضًا[15].

وقد تحوّل عدد من الباحثين في الدراسات الدينية الذين اهتموا بالقرآن إلى دراسات التفسير. حظيت هذه الدراسات بالأفضلية لأنها تعاملت مع القرآن بجدِّية بوصفه نَصًّا مقدّسًا، والنَصّ التأسيسي لمجتمع ديني. كما أنها تجنّبت القضايا الحساسة المحتملة، مثل قضايا مصادر القرآن والنقد التاريخي للنص، متفادية الادعاءات القائلة إنّ القرآن اقتبس من التقاليد اليهودية والمسيحية أو إنّ محمدًا كان مؤلف النَصّ. منح هذا التحوّل في التركيز الباحثين مساحة أكبر لتقديم تقييمات

(14) Jeffery, *The Qur'an as Scripture*;

كتب وليام غراهام عدة دراسات عن القرآن، منها:

'The Earliest Meaning of Qur'ān', *Der Islam* 23-4 (1984): 361-77, *Ḥadīth qudsī*, as well as *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1977), and *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

(15) Johann Fück, 'Die Originalität des arabischen Propheten', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 90 (1936): 509-25; Tor Andrae, Muhammad, Sein Leben und Sein Glaube* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1932); Harris Birkeland, '*The Lord Guideth': Studies on Primitive Islam* (Oslo: H. Aschehoug, 1956); Rudi Paret, *Mohammed und der Koran: Verkündigung und Geschichte des arabischen Propheten* (Stuttgart: Kohlhammer, 1957).

نقدية، لأنه كان من الأسهل اقتراح أنّ الطبري أو السيوطي قد أغفل شيئًا ما من الادعاء بأنّ القرآن نفسه كان أقل كمالاً. إذن، وبطريقة ما، فإنّ التوجّه نحو التفسير سار جنبًا إلى جنب مع الاهتمام بالحوار المسيحي-الإسلامي، من جهة أنه جرى التعامل معه جزئيًا في مسعى واعٍ لتجنّب إيذاء مشاعر المسلمين المغلّفة بالإجلال للنبي وللنَصّ القرآني المتوارث. لذلك، اختاروا دراسة التفسير البديل الأكثر دبلوماسية ولطفًا في الدراسات الاستشراقية. أدى هذا النهج إلى تَقدّم [16] في فهم أنماط التفسير وفي الأدوات العلمية المحيطة بالقرآن.

وهكذا، فإنّ التركيز على التفسير وفنون الأعمال التي نشأت حول القرآن في الدراسات الإسلامية ما قبل العصر الحديث أدى إلى تجنب المسألة الشائكة المتمثلة في الظهور بمظهر الناقد للقرآن أو للنبي مباشرة. ومن العلماء الذين قاموا بهذا العمل أندرو ريبين، الذي كتب عشرات الدراسات عن التفسير وغيره من فنون الدراسات القرآنية الإسلامية في العصور الوسطى التي نشأت حول النصّ المقدّس، وجين ماكوليف، خاصة في كتابها المسيحيون القرآنيون، وبرانون ويلر في كتابه عن موسى في القرآن والتفسير الإسلامي[16]. بالطبع، لم يكن هناك أي خطأ جوهري في وجود دراسات من هذا القبيل، ولكن بعض هذه الأعمال أعطت انطباعًا بأنّ ذلك كان في الواقع الأسلوب الأمثل أو المفضَّل للقيام بالدراسات القرآنية، رغم أنها تجنّبت في الحقيقة دراسة مواضيع معيَّنة استحقت تحقيقًا جادًا. وكانت النتيجة إهمال أعمال علماء الكتاب المقدّس القدامى حول الصلات بين القرآن والكتاب المقدّس، والتي بلغت ذروتها في أعمال هاينريش شباير، ولم يتم متابعتها. وازداد الأثر خطورة ببساطة بسبب حقيقة أنّ هناك عدداً قليلاً للغاية من الباحثين العاملين في هذا الحقل.

(16) انظر قسم المراجع للاطلاع على أعمال ريبين.
Jane D. McAuliffe, *Qur'ānic Christian: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Brannon M. Wheeler, *Moses in the Quran and Islamic Exegesis* (London: Routledge, 2002).

تناول يوهان فوك ورودي باريت وو. مونتغمري وات وهاريس بيركلاند وآخرون دراسة نفسية النبي. وبشكل عام، اتخذت هذه الدراسات نهجاً أقل تشككاً ونقداً تجاه المصادر الإسلامية واتسمت بمزيّة قبول - أو على الأقل عدم معارضة - الفهم الإسلامي التقليدي لسيرة النبي واستيفائه دوره النبوي.

زيادة على ذلك، في هذه الفترة جُعِلَ السياق التاريخي في الخلفية وانصبَّ الاهتمام على النَصّ في الوقت نفسه. وأحد أنواع الأعمال التي انتهجت هذا النهج شملَ مناقشات حول المواضيع الرئيسة في القرآن. ومن المنشورات البارزة في هذا المجال أعمال إيزوتسو وفضل الرحمن وجاك جوميه حول المواضيع القرآنية(17). وقد اتبع مثلَ هذا النهج علماءُ تناولوا القرآن بوصفه أدبًا(18).

[17] لقد تحقق تقدُّم ملحوظ خلال هذه الفترة في حقل التفسير، غير أنّ وتيرة النشر قد تسارعت على نحو كبير في العقود القليلة الماضية. وقد أُحرزت إنجازات مهمة في فهم أعمال المفسِّرين أمثال الطبري والجبائي والثعلبي والطبرسي والزمخشري والبقاعي وغيرهم(19). كما خُصص عدد من الدراسات للتفسير الحديث، الذي لا يزال يمثِّل فرعًا خصبًا من فروع الأدب الإسلامي(20). ومع

(17) Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an* (Tokyo: Keio University, 1964); Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill University Press, 1966); Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ān* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980); Jacques Jomier, *Les grands thèmes du Coran* (Paris: Le Centurion, 1978), translated into English as *The Great Themes of the Qur'ān* (London: SCM Press, 1997).

(18) Andrew Rippin, 'The Qur'ān as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects', *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin* 10 (1983): 38-47.

(19) Claude Gilliot, *Exégèse, langue, et théologie en Islam* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990); Daniel Gimaret, *Une Lecture mutazilite du Coran* (Louvain: Peeters, 1994); Bruce Fudge, *al-Tòabrisī and the Craft of Commentary* (London: Routledge, 2011); Andrew J. Lane, *A Traditional Mu'tazilite Commentary: The KashshāfofJār Allāh al-Zamakhsharī* (Leiden: Brill, 2006); Walid A. Saleh, The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Thaʿlabī (d. 427/1035) (Leiden: Brill, 2004); Walid A. Saleh, *In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to al-Biqāʿī* (Leiden: Brill, 2008).

(20) Johanna Pink, *Sunnitischer Tafsir in der modernen islamischen Welt: akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen* (Leiden: Brill, 2011).

ذلك، لا نزال بعيدين عن امتلاك تاريخ شامل وتوليفي للتفسير، ولا يزال عمل جولدتسيهر يمثّل أفضل موجز عن التفسير بعامة. وفي غضون ذلك، نُشرت المئات من التفاسير التي لم تكن متاحة لجولدتسيهر، ما وفَّرَ الكثير من المواد الجديدة للتحليل، ونُشرت مئات الدراسات باللغة العربية وغيرها من اللغات الإسلامية حول التفسير القرآني.

تركيب القرآن ودراسة الأشكال الأدبية

شهدَ تاريخ الدراسات القرآنية مراراً نَشْرَ فرضيةٍ ما مبتكرة إما أسيء فهمها أو أُهمِلَت بالكامل. في بعض الأحيان تثير بعضَ الاهتمام حتى تظهر مراجعة نقدية قاسية، ثم تُلقى في غياهب النسيان. والنتيجة هي سلسلة من المحادثات أحادية الجانب حيث لا يرد العلماء مباشرة على بعضهم بعضًا، وفي النهاية يفشلون في البناء على إنجازات بعضهم أو حتى الانخراط في سجال مثمر. تتجلى هذه الظاهرة بوضوح في أعمال ريتشارد بيل وجون وانسبرو، وهما عالمان في الدراسات القرآنية حاولا تطبيق مناهج "تاريخ-الأشكال" (*Formgeschichte*)، لا سيما كما طوّرها علماء العهد الجديد، وعلى رأسهم رودولف بولتمان، الذي سعى لشرح العملية التي اجتمعت بها النصوص الموجودة مسبقاً التي شكّلت الأناجيل الإزائية. قدّم ريتشارد بيل ترجمة للقرآن لم تقتصر على إعادة ترتيب السُور وفقاً لترتيبها التاريخي فحسب، بل هدفت أيضاً إلى كشف كل الإضافات والإقحامات والوصلات التحريرية في النَصّ. وقد كانت رؤيته لكيفية حدوث هذه العملية معقدة للغاية، وافترض، زيادة على ذلك، أنّ بعض النصوص المنفصلة أصالة والتي صادف توثيقها على وجه وظهر صفحة واحدة أو [18] ورقة من الرق انتهى بها الأمر مجتمعة في سورة واحدة. وقد بيَّنَ معظمَ الأساس المنطقي وراء هذه التقييمات للتحرير التاريخي للسُور في شرحه الذي نُشر بعد وقت طويل في مجلَّدين(21). لم

---

(21) Richard Bell, *The Qur'ān. Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs,*

تتطرق الدراسات اللاحقة إلى الكثير من مقترحاته، ولكن هناك شعور عام بأنها تنطوي على اقتراحات مبالغ فيها حول تعرّض النَصّ لتلاعب متأخر. والمعالجة العلمية الوحيدة لادعاءات محددة لبيل والتي أنا على دراية بها هي تلك الخاصة بروبنسون، الذي جادل بأنّ عدداً من اقتراحات بيل ستعطّل أو ستعارض الوحدة المتكاملة للنَصّ التي كانت مقصودة بوضوح[22].

في عامي 1977 و1978، نشر جون وانسبرو كتابي دراسات قرآنية [*Quranic Studies*] والبيئة المذهبية [*The Sectarian Milieu*]. بلا شك، حرّك هذان العملين المياه الراكدة في هذا الحقل، لكنّ السجال الذي أثاراه لم يكن مثمراً على نحو خاص حتى وقت قريب، جزئياً لأنّ العلماء الآخرين في هذا الحقل لم يشاركوا وانسبرو نهجه واهتماماته، وأيضاً بسبب سوء الفهم الذي صاحب عمل وانسبرو. كان وانسبرو كاتباً غامضاً إلى حد ما: لم يشرح أو يسوّغ نهجه العام ولم يذكر الافتراضات التي استند إليها. كما تجنّب بصرامة كتابة المقدّمات والخواتيم التي كان من شأنها أن تجعل أفكاره أكثر وضوحاً للقارئ. وفي ظل هذه الظروف، يجب على المرء القيام ببعض العمل الاستقصائي لفهم منهجه وحجته. إنّ الجانب الأساسي من عمل وانسبرو الذي فشل في شرحه هو أنه كان محاولة لتطبيق نظريات رودولف بولتمان المتعلقة بالعهد الجديد على المادة القرآنية. يتطابق كتابه دراسات قرآنية مع كتاب بولتمان التقليد الإزائي [*Die synoptische Tradition*] (1921)، ويتطابق كتابه البيئة المذهبية مع كتاب بولتمان المسيحية الأولى في إطار الديانات القديمة [Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen] (1949). في العمل الأول، يشرح كيف جُمِعَ القرآن من "أقوال نبوية" مستقلة متداولة في المجتمع، كما فعل بولتمان فيما يخصّ الأناجيل الإزائية، أناجيل متى ومرقس

2 vols. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1937-9); Bell, *A Commentary on the Qur'an*, 2 vols, C. E. Bosworth and M. E. J. Richardson, eds (Manchester: University of Manchester Press, 1991).

(22) Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text* (London: SCM, 1996), 94-96, 177, 184, 187.

ولوقا. في العمل الثاني، على غرار سعي بولتمان إلى شرح كيف تأثر المجتمع المسيحي المبكر بالتقاليد الدينية الرئيسة للمجتمعات المحيطة، اليهودية والدين الهلنستي، سعى وانسبرو إلى إظهار كيف تأثر الإسلام الوليد باليهودية والمسيحية. عندما صدرت هذه الأعمال، تعرّضت للنقد لاستبعادها أو رفضها الجذري للكثير من المواد من التراث الإسلامي، ولادعائها أنّ القرآن ربما جُمع واعتُمِدَ أو قُدِّس خارج شبه الجزيرة العربية، ربما في العراق، ولتحديد تاريخ هذا الاعتماد أو التقديس بعد وقت طويل من زمن النبي، بما يصل إلى قرنين أو أكثر. ولكن ما لم يدركه سوى قلّة من العلماء، سواء كانوا من المؤيدين أو المعارضين، هو أنّ عمل وانسبرو كان مبنياً على افتراضات غير مدعومة: وهي أنّ عملية جمع القرآن [19] واعتماده أو تقديسه كانت مماثلة لتلك الخاصة بالعهد الجديد، وأنّ هذه العملية حدثت كما تخيّلها أنصار منهج تاريخ الأشكال الأدبية [Formgeschichte]، ولا سيما بولتمان. هذه الفكرة ليست غير معقولة، ولكنها ليست صحيحة فيما يبدو. إنّ الاستجابة الجادة لهذه الأعمال ستتطلّب مقارنة دقيقة بين عملية جمع القرآن واعتماده أو تقديسه وتلك الخاصة بالعهد الجديد(23).

الدراسات القرآنية المعاصرة [19]

شهدت الدراسات القرآنية انفجارًا في الاهتمام على مدى العقود الثلاثة الماضية. وقد أدى هذا الاهتمام المتزايد إلى تغييرات مؤسسية لا يمكن ببساطة التراجع عنها، حتى لو خفَّت حدَّة الحماس الحالي في المستقبل القريب. فقد أُنشِأت مناصب أكاديمية للمتخصصين في الإسلام. وتأسست مجلة الدراسات القرآنية في عام 1999 في كلية الدراسات الشرقية والأفريقية في لندن، وعُقدت مؤتمرات

(23) See Josef Van Ess, 'Rezension zu Wansbrough, Qur'anic Studies', *Bibliotheca Orientalis 35 (1978): 349-53; Angelika Neuwirth, 'Rezension zu Wansbrough, Qur'anic Studies', Die Welt des Islams* 23-24 (1984): 539-42; Devin J. Stewart, 'Wansbrough, Bultmann, and the Theory of Variant Traditions in the Qur'ān',17-51, in Angelika Neuwirth and Michael Sells, eds, *Qur'ānic Studies Today* (London: Routledge, 2016).

مرتبطة بها كل عامين بانتظام منذ ذلك الحين. ونُشرت موسوعة القرآن، وهي خلاصة رئيسة للدراسات الغربية حتى الآن، في الفترة 2001-2006. ومنذ عام 2007، موّلت أكاديمية برلين-براندنبورغ للعلوم في ألمانيا مشروعًا ضخمًا طويل الأمد، وهو المدونة القرآنية [*Corpus Coranicum*]، لجمع المخطوطات القرآنية والنصوص الأخرى المتعلقة بمحتويات القرآن وتوثيقها. وقد نشروا تفاسير عبر الإنترنت لسُور القرآن، مع إنتاج أنجيليكا نويفرت ونيكولاي سيناي وغيرهم عدد من الأعمال البحثية القرآنية. كما شرعت الحكومة الألمانية في مهمة لتدريب معلمي الدين الإسلامي، وهو ما يؤثر في تشجيع إنتاج المزيد من الدراسات القرآنية. تأسست الجمعية الدولية للدراسات القرآنية قبل عدة أعوام وقد دأبت على عقد مؤتمرات سنوية منتظمة في الولايات المتحدة منذ عام 2013. وستبدأ قريبًا في نشر مجلة جديدة، وهي مجلة الجمعية الدولية للدراسات القرآنية [*Journal of* the International QurØanic Studies Association]، بالإضافة إلى سلسلة كتب؛ وأُسست مسبقًا أيضًا مراجعة إلكترونية للأبحاث القرآنية على الإنترنت ومدونة منتظمة. بدأت الجمعية الدولية للدراسات القرآنية [IQSA] في عام 2015 بعقد مؤتمرات دولية للدراسات القرآنية كل سنتين، وكان المؤتمر الافتتاحي في جاكرتا، إندونيسيا. وعزز معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن الدراسة القرآنية من خلال عدد من المؤتمرات وورش العمل الدولية ونشرَ سلسلة من الكتب التي تركّز على القرآن والتفسير. زيادة على ذلك، فإنّ دار النشر روتلدج في لندن ودار بريل في ليدن لديهما سلسلة كتب مخصصة للدراسات القرآنية، فضلاً عن [20] نشر أعمال رئيسة في ألمانيا وفرنسا وإيطاليا. في عام 2015، نشرت دار هاربر كولينز دراسة القرآن التي تتضمن ترجمة جديدة للنصّ المقدّس في الإسلام إلى جانب مجموعة كبيرة من الترجمات الإنجليزية لتفاسير من التراث الإسلامي ما قبل الحديث. لقد بات حقل الدراسات القرآنية الذي أُسِّسَ حديثًا منتظمًا ومتكاملًا ومتجذِّرًا في المؤسسات أكثر من أي وقت مضى. تركّز العشرات من أطروحات الدكتوراه الحديثة على القرآن، كما أنّ عدد العلماء الشباب الذين يتمحور تركيزهم الأكاديمي الرئيس على بعض جوانب القرآن مذهل للغاية مقارنة بالوضع قبل عشرين عامًا

فحسب. إنّ هذا الحقل ككل أصبح أكبر بكثير مما كان عليه في أي وقت مضى في التاريخ.

تتجه الدراسات القرآنية على نحو متزايد لتصبح أكثر شبهاً بالدراسات الكتابية، وهو أمر له إيجابيات وسلبيات واضحة. ويُفترض أن تصبح عملية التدريب والتعرّف عن تقاليد هذا الحقل والأعمال المرجعية المهمة والنقاشات الهامة في تاريخ الدراسات القرآنية أيسر على الباحثين الجدد فيه. وفي الوقت نفسه، حدثت طفرة في النشر ستجعل من الصعب على نحو متزايد تغطية هذا الحقل بأكمله. وكما هو الحال مع الدراسات الكتابية، سيتعيَّن على المرء أن يخوض في دوامة من المنشورات متوسطة المستوى للعثور على تقدّم ملحوظ في البحث العلمي، ومن المرجَّح أن تزداد هذه المشكلة سوءاً مع مرور الوقت. وكما في الدراسات الكتابية، سيشعر الكثير من المواطنين المهتمين، بدوافع تَقوى مختلفة أو أجندات سياسية أو نظريات بعيدة المنال ولكن بدون تدريب دقيق، بالحاجة إلى كتابة أعمال عن القرآن. وبسبب الطلب الهائل من الناشرين على الأعمال المتعلقة بالقرآن، انجذب المتخصصون في اليهودية والمسيحية، وكذلك المتخصصون في حقول مختلفة من الدراسات الإسلامية مثل التصوف والتاريخ والفلسفة، إلى دراسة القرآن. وأصبح من الصعب للغاية مواكبة كل المنشورات الجديدة في الدراسات القرآنية، وهو أمر سيؤدي إلى إنشاء تخصصات فرعية متميزة في هذا الحقل. في الوقت الحاضر، هذه التخصصات الفرعية ليست متميزة بدقة كما هو الحال في الدراسات الكتابية، ولكن يمكن للمرء أن يرى بالفعل انقساماً كبيراً بين المتخصصين في المخطوطات القرآنية والثقافة المادية من جهة، والمتخصصين في الجوانب الأدبية واللغوية للدراسات القرآنية من جهة أخرى.

لقد أنتجت الموجة الجديدة من الاهتمام بالدراسات القرآنية بحوثًا من أنواع عديدة، وركّزتْ على مجالات بحثية محددة كثيرة. ومن بين الاتجاهات الأكثر تأثيرًا، أودّ أن أفرد تسعة منها للتحليل. وللتيسير، أطلقت على هذه الاتجاهات المصطلحات التالية: الكتابية الجديدة [New Biblicism]، التاريخ البديل

[Allohistory]، النزعة الأنتيقية المتأخرة [Late Antiquarianism]، النصوصية الجديدة [New Textualism]، نظرية الحلقة [Ring Theory]، النقد النسوي [Feminist Criticism]، التيبولوجيا النبوية [Prophetic Typology]، الأداء الشفهي [Oral Performance]، التقديس أو الاعتماد [Canonization].

الكتابيون الجدد

في عام 2000، نشر مؤلف مجهول يستعمل الاسم المستعار كريستوف لوكسنبرغ كتابًا باللغة الألمانية ادعى فيه 'فك شفرة' القرآن. يدافع هذا [21] العمل عن وجود تأثير مسيحي على القرآن، وهو أمر ليس مفاجئًا ألبتة، ولكن لإثبات ذلك، تبنّى أطروحة متطرفة مفادها أنّ القرآن كان في الأصل مصاغًا بلغة 'مختلطة'، وهي لغة هجينة من العربية والآرامية. يدّعي لوكسنبرغ أنّ الاعتراف بهذه الطبيعة للغة القرآنية يتيح للمرء فك شفرة المقاطع الصعبة أو المحيرة في النَّصّ، ما يكشف عن معناها الحقيقي الأصلي. ويبدو أنّ هذا العمل قد أثار حساسية كبيرة. فقد حظي بقراءة واسعة وأثار موجة من ردود الفعل بين العلماء وعامة الناس على حد سواء.

استمر عمل لوكسنبرغ في كونه أساسًا للنقاش والجدل حتى الوقت الحاضر. نشر لوكسنبرغ طبعة ثانية من عمله في عام 2004، وثالثة في عام 2007، كما صدرت ترجمة إنجليزية أيضًا في عام 2007. بدت الطبعات الجديدة والترجمة أكثر أناقة وأضافت بعض الحواشي والمداخل في قائمة المراجع، لكنها لم تحذف أو تعدّل أو تدافع على نحو أكثر كفاءة عن أي من الأطروحات المحددة التي قدّمها لوكسنبرغ سابقًا. إذ بقيت في جوهرها مماثلة للطبعة الأولى[24].

لم يكن رد الفعل النقدي على هذا العمل منطقيًا في كثير من الأحيان، ولكنه

---

(24) Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin: Das Arabische Buch, 2000); *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlin: Hans Schiler, 2007).

كان على الأقل واسع النطاق. فمن ناحية، أشاد بعض العلماء بالعمل بوصفه أوّل تطبيق جاد للنقد الكتابي على القرآن وبوصفه تمرينًا فيلولوجيًا دقيقًا. وهذا بالطبع غير صحيح. فمنهج المؤلف يعتمد على تبنّي افتراض جذري غير محتمل واللجوء الآلي إلى القواميس السريانية بدلاً من التحليل الفيلولوجي القائم على الخبرة. ومن ناحية أخرى، ندد كثير من الإسلاميين بهذا العمل بوصفه بحثًا هزيلاً أخفقَ في الاستشهاد بالدراسات ذات الصلة في الحقل ولم يلتزم بالأساليب المعيارية للدراسات العربية والإسلامية. بالنسبة إلى عدد من هؤلاء العلماء، كان من المثير للغضب أن يكتب هاوٍ مثل هذا الكتاب، وسعوا للدفاع عن مضمارهم من هذا الدخيل. ركّزت معظم هذه الدفاعات على منهج لوكسنبرغ ومقاربته بدلاً من مقترحاته الملموسة حول نَصّ القرآن[25]. ومع ذلك، ينبغي أن نتذكّر أنّ الهواة قد يتوصلون إلى نتائج مهمة، سواء عن طريق الصدفة أو العمل الدؤوب المتعمد. ففي النهاية، كان المهندس المعماري مايكل فنتريس، الذي فكَّ رموز النظام الخطي ب في عام 1952 بعد سنوات من تحليل محدد، هاويًا أيضًا، ولم يشر أحد إلى أنّ إنجازاته كانت أقل من رائعة. بالإضافة إلى ذلك، يجب أن نضع في اعتبارنا أنه إذا استعمل أحدهم منهجية معيبة فقد يصادف نتيجة مهمة وأنّ مهاجمة المنهج لا تدحض بالضرورة النتيجة. زيادة على ذلك، يجب أن نعترف أيضًا بأنّ معظم العلماء الذين يكتبون عن القرآن ليسوا في الأساس متخصصين في القرآن (أو اللغة السريانية والآرامية)، بل تَدَرَّبوا في الواقع في حقول فرعية أخرى من الدراسات العربية والإسلامية، [22] وعلى ذلك، فهم أيضًا هواة فيما يتعلق بالدراسات القرآنية. صحيح أنّ بعضهم أفضل في اللغة العربية من لوكسنبرغ، ولكنّ الفرق بينهم قد يكون في الدرجة وليس في الفئة.

للوهلة الأولى، يبدو عدد من الأفكار العامة لـ لوكسنبرغ مقبولاً تماماً. إذ إنّ ما يظهره القرآن من آثار للتأثير المسيحي هو أمر واضح لدرجة لا يمكن دحضه.

(25) Christoph Burgmer, ed., *Streit um den Koran-Die Luxenberg-Debatte, Standpunkte und Hintergründe* (Berlin: Hans Schiler, 2004).

واللغة القرآنية، على الأقل في بعض النصوص، لا تخلو من مفردات معجمية آرامية أو سريانية، مثل كلمة طور التي تشير إلى جبل سيناء والتي من الواضح أنها تنحدر من الكلمة الآرامية أو السريانية طور بمعنى "جبل"، مميزة إياه عن الجبال الأخرى المذكورة في النَص والتي يُشار إليها بـ جبل وجبال، أي، باستعمال الكلمة العربية العادية المقابلة لـ .mountain ولا يمكن أن تكون مشتقة من الكلمة العبرية حار المقابلة للجبل، والتي تختلف تماماً عنها. أمثلة أخرى، مثل كلمة يَم بمعنى "بحر"، ليست واضحة تماماً، إذ يمكن أن تكون مشتقة من العبرية مباشرة أو من الآرامية أو السريانية. زيادة على ذلك، ترتبط بعض نصوص القرآن ارتباطاً وثيقاً بالنصوص المسيحية: فالقسم الأول من سورة مريم، على سبيل المثال، يرتبط ارتباطاً وثيقاً ببداية إنجيل لوقا، وبداية سورة الكهف ترتبط بقصة القدِّيسين المسيحيين "النائمون السبعة"، وقصة سقوط إبليس، المذكورة عدة مرات في القرآن، ترتبط بحكاية مماثلة في حياة آدم وحواء. ومن الممكن أيضاً أن تعكس لغة بعض هذه النصوص القرآنية لغة النصوص الأساسية، سواء نُقلت شفهياً أو نَصِّيًا. وقد قُدِّمَت حجة مماثلة فيما يخصّ السمات اللغوية الآرامية التي يمكن اكتشافها في اليونانية المستعملة في الأناجيل، وقد لقيت قبولاً واسعاً. كانت معظم النصوص المسيحية المبكرة، سواء القانونية أو غير القانونية، مؤلَّفة أصلاً باليونانية ولكنها تُرجمت قبل ظهور الإسلام إلى الكثير من اللغات، بما في ذلك السريانية والأرمنية والجورجية والإثيوبية، غير أنه من بين هذه اللغات يبدو أنّ السريانية كانت الأكثر إتاحة للعرب في شمال الجزيرة العربية ووسطها وما حولها، نظراً إلى أنّ السكان المسيحيين المحليين في بلاد الشام ومعظم العراق كانوا يتكلمون شكلاً من أشكال الآرامية وأنّ لغة كنيستهم الرئيسة كانت السريانية.

ومع ذلك، فإنّ ادعاء لوكسنبرغ أنّ القرآن كُتب بلغة مختلطة من العربية والآرامية يبدو سخيفاً، نظراً لعدم وجود أدلة تاريخية على مثل هذه اللغة. كل ما يمكن للمرء أن يدّعيه بمسؤولية هو أنه كانت هناك مجموعات من المتحدثين بالعربية الذين اعتنقوا المسيحية قبل الإسلام والذين لابد أنّ السريانية كانت لغتهم

الشعائرية والعربية كانت لغتهم المحكية، وهو وضع لا يزال قائماً حتى يومنا هذا في المجتمعات المسيحية في بلاد الشام. مثل هؤلاء المتكلمين في هذا المجتمع كانوا يتقنون كلتا اللغتين، وربما دخلت مصطلحات من اللغة الشعائرية في الاستعمال في الكلام الشعبي. إن الادعاء بوجود لغة مختلطة يتجاوز حدود الأدلة المتاحة. بل إنه من غير الواضح ما إذا كان الكتاب المقدّس، أو أجزاء منه، قد تُرجم إلى العربية من لدن هذه المجموعات المسيحية قبل ظهور الإسلام.

ربما الأهم من ذلك كله، أنّ معظم المقترحات الملموسة التي قدّمها لوكسنبرغ خاطئة على نحو يمكن إثباته، كما أنّ الإجراء الآلي الذي يصفه [23] بأنه منهجه الذي يتضمن جولات متتالية من استشارة المعاجم السريانية، استنادًا إلى افتراض أنّ أي مقطع إشكالي لا بد أن يكمن وراءه نَصّ سرياني/آرامي، لا يبعث على الثقة. هناك عدد قليل للغاية من تعديلاته المقترحة التي تبدو منطقية وتستحق الدراسة الجادّة، حوالي ثلاثة أو أربعة من بين المئات. كما أنّ بعض ملاحظاته المتعلقة بنَصّ القرآن تستحق النظر أيضًا، مثل الادعاء بأنّ حرف الياء في النصّ يمكن أن يمثِّل حركة الألف الممدودة، وهو أمر صحيح بوضوح ولكن لا يبدو أنّ له علاقة بالسريانية. حتى تلك الأجزاء من عمل لوكسنبرغ التي تقدِّم نقاطًا مقبولة كان يمكن عرضها ومناقشتها على نحو أوضح بكثير.

إحدى نتائج الجدل حول عمل لوكسنبرغ كانت إحياء العمل السابق لغونتر لولينغ ومناقشته. في هذا العمل، وهو أطروحة دكتوراه من عام 1971، جادل لولينغ بأنه يمكن للمرء استخراج كتاب ترانيم مسيحي يحتوي على تراتيل شعرية مقطعية، إذا ما فحص القرآن بعناية، وأنّ هذه المادة جرى تغييرها على نحو منهجي من لدن المسلمين المتأخرين لإخفاء هذه الحقيقة. من نواحٍ عدة، كان عمل لولينغ مشابهًا منهجيًا لعمل لوكسنبرغ، خاصة في التأكيد على التأثير المسيحي وتغيير النَصّ(26). ومع ذلك، على غرار عمل لوكسنبرغ، أثبت عمل لولينغ أنه أكثر إثارة

(26) Günter Lüling, *Über den Ur-Qur'an. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer*

للاهتمام من الناحية الأيديولوجية منه من الناحية النصّية. ومعظم اقتراحاته المحددة حول النَصّ تبدو غير معقولة. استمر لوكسنبرغ في كتابة مقالات وأبحاث إضافية تتبنى المنهج نفسه المستعمل في كتابه، مثل مقال عن عيد الميلاد في القرآن[27].

أدى عمل لوكسنبرغ إلى تركيز علماء القرآن على اللغة السريانية والأدب الديني، حتى أنّ بعض المراقبين أشاروا إلى "المنعطف السرياني" في الدراسات القرآنية. كان بعض العلماء مثل سيدني غريفيث قد بدأوا بالفعل في هذا العمل، لكن حدث تغيير جذري أثّر بشكل كبير على تدريس اللغة السريانية في المؤسسات الأكاديمية في أوروبا وأمريكا الشمالية. وكانت أهم الأعمال التي نتجت عن هذا الاهتمام باللغة السريانية قد كتبها غابرييل سعيد رينولدز وهولغر زلينتين وعمران البدوي وجوزيف ويتزتوم (الذي أطروحته للدكتوراه لعام 2011، البيئة السريانية للقرآن: إعادة صياغة السرديات التوراتية [*The Syriac Milieu of the Qur'an: The Recasting of Biblical Narrative*]، لم تُنشر بعد). حاولت دراسات رينولدز والبدوي وويتزتوم جميعها تفسير المادة الكتابية في النَصّ القرآني من خلال دراسة مواد من التقليد المسيحي المكتوب باللغة السريانية. أما عمل زلينتين فيتخذ نهجًا أكثر حذرًا، حيث يجادل بأنّ النَصّ المسيحي للدسقولية يكشف شيئًا من السياق الشرعي الواضح في [24] النَصّ القرآني[28]. بلا شك، إنّ التركيز على اللغة السريانية

christlicher Strophenlieder im Qur'an (Erlangen: Lüling, 1974); 3rd corrected edn published in 2004; Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation. The Rediscovery and Reliable Reconstruction of a Comprehensive Pre-Islamic Christian Hymnal Hidden in the Koran under Earliest Islamic Reinterpretations* (New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2003).

(27) Cristoph Luxenberg, 'Noël dans le Coran', in Anne-Marie Delcambre and Joseph Bosshard, eds, *Enquêtes sur l'Islam: en hommage à Antoine Moussali* (Paris: Éditions Desclée de Brouwer, 2004), 117-38; Luxenberg, 'Weihnachten im Koran',35-41, in Streit um den Koran.

(28) Sidney Griffith, 'Christian Lore and the Arabic Qur'ān: "The Companions of the Cave" in *Surat al-Kahf* and Syriac Christian Tradition', in Gabriel S. Reynolds, ed., *The Qur'ān in its Historical Context* (London: Routledge, 2008), 109-37; Gabriel S. Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Subtext* (London: Routledge, 2010); Emran El-Badawi, *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions* (London: Routledge, 2014); Holger Michael Zellentin, *The Qur'ān's Legal Culture: The Didascalia Apos-*

واضح في الأعمال الحديثة، ولكنّ نوع البحث العلمي الذي أُنتج ليس جديدًا بالكامل. وأنا أفضّل ربطه بالأعمال السابقة في تقليد غايغر وشباير وغيرهما. إذ كل ما في الأمر هو أنه في الجدل حول التأثير المهيمن على الإسلام، تأرجح البندول بشدة نحو الجانب المسيحي بدلاً من الجانب اليهودي. لهذا السبب، أفضّل تصنيف هذا النوع من البحث العلمي على أنه يشترك في "النزعة الكتابية الجديدة"، معترفًا بعلاقته بالأبحاث العلمية السابقة، بدلاً من تسميته بالسريانية [Syriacism]. وصفة "الجديدة" هنا تقرّ بأنّ هذا الاستئناف للبحث قد تم بعد فترة توقف طويلة نسبيًا. وهناك بعض الدراسات الحديثة التي تنبع من خلفية مماثلة ولكنها تؤكد على الروابط مع النصوص اليهودية، مثل دراسة كارلوس سيغوفيا[29].

لقد أنتجت هذه الدراسات الحديثة بعض النتائج الملموسة. فقد أشارت عدة دراسات إلى العلاقة الوثيقة بين قصة ذي القرنين في سورة الكهف ونشحانا، أسطورة الإسكندر السريانية[30]. ويجادل زلينتين بأنّ المناقشات المسيحية للشريعة تكشف عن الكثير من الافتراضات الأساسية وراء المناقشة القرآنية للشريعة. كما توجد أوجه تشابه بين مناقشة النَسخ القرآني للشريعة اليهودية من خلال عيسى والمناقشات المسيحية للموضوع نفسه. إحدى النتائج المقنعة التي قدّمها البدوي هي

tolorum as a Point of Departure (Tübingen: Mohr Siebek, 2013); Joseph Witztum, 'The Foundations of the House (Q 2:127)', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72.1 (2009): 25-40; Joseph Witztum, *The Syriac Milieu of the Qur'ān: The Recasting of Biblical Narratives.* Ph.D. dissertation, Princeton University, 2011; Joseph Witztum, 'Joseph among the Ishmaelites: Q 12 in Light of Syriac Sources', in Gabriel S. Reynolds, ed., *New Perspectives on the Qur'ān: The Qur'ān in its Historical Context* 2 (London: Routledge, 2011), 425-48.

(29) Carlos A. Segovia, *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet: Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity* (Berlin: De Gruyter, 2015).

(30) Tommaso Tesei, 'The Chronological Problems ofthe Qur'ān: The Case of the Story of DlQarnayn (Q 18:83-102)', *Rivista degli Studi Orientali* 84 (2011): 457-66; TommasoTesei, 'The Prophecy of Dand the Origins of the Qur'ānic Corpus', *Miscellanea Arabica* (2013-14): 273-90; Kevin Van Bladel, 'The Alexander Legend in the Qur'ān 18:83-102', in *The Qur'ān in its Historical Context* (London: Routledge, 2010), 175-213.

أنّ التصريحات القرآنية التي تفيد بأنّ القساوسة والأحبار المسيحيين واليهود تجاوزا حدودهم وادّعوا سلطةً ليست لهم تستند إلى رؤى مناهضة لرجال الكنيسة عُبِّر عنها في الأدب المسيحي. لقد أُجريت هذه الاستكشافات للروابط المسيحية والسريانية بطريقة أكثر اتزانًا من أعمال لولينغ ولوكسنبرغ، ولكنها تواجه أيضًا مغبَّة تحميل النَصّ دلالات أكثر مما يحتويه فعليًا. فالعديد من نصوص القرآن تُظهر روابط واضحة مع الكتاب المقدّس أو التقليد الكتابي، ولكن من الصعب إثبات أنّ العناصر الكتابية الواضحة في النَصّ أتت في الواقع من خلال الترجمات السريانية المتأخرة للكتاب المقدّس [25] والتفاسير والعظات وغيرها من الأعمال وليس من خلال مصادر يهودية أو مصادر بلغات أخرى.

يجادل أصحاب النزعة الكتابية الجديدة، في مجملهم، بأنه ينبغي النظر بعين الشك إلى التفاسير ما قبل العصر الحديث للقرآن والمواد ذات الصلة التي تدّعي تفسير النصّ، وذلك عند السعي للتحقيق في أصول القرآن. ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى أنّ المؤمنين المسلمين غالباً ما يستشهدون بمثل هذه المواد كحجج لا تقبل الجدل لمجرّد أنهم يقبلون هذه المصادر بوصفها قطعية وفوق مستوى التشكيك. بلا شك، هناك أسباب تدعو إلى توخي الحذر عند استعمال التراث التفسيري الإسلامي كوسيلة للوصول إلى معنى القرآن في زمن النبي أو معناه الأصلي. وفي تجنّبهم لهذا التراث، يردّ أصحاب النزعة الكتابية الجديدة إلى حد كبير على حجج أساسها مكانة المفسِّرين المعاصرين في تفسير النَصّ: يجب تأويل آية معيَّنة بطريقة س لأنّ الطبري أو الزمخشري أو البيضاوي قال ذلك. في كثير من الحالات، يمكن إثبات أنّ التأويلات التراثية، بما في ذلك تلك المقبولة على نطاق واسع أو المؤثرة، قد لا يكون لها أساس يُذكر في النَصّ. وفي حالات أخرى، يمكن إثبات أنّ المفسّرين، ككل، يفشلون في اكتشاف تأويل ما يبدو واضحاً لأسباب أخرى، منها المعلومات الموازية من النصوص الكتابية.

هناك عدد من الأسباب للاتفاق مع هذا الإجراء. فعلى سبيل المثال، كلمة كوثر (سورة الكوثر: 1) موثَّقة على نطاق واسع في التفاسير القرآنية والأعمال ذات

الصلة بوصفها اسمَ علَمٍ يشير إلى نهر أو حوض يتطهّر به المؤمنون قبل دخول الجنة. هذا التأويل لا يستند إطلاقاً إلى النّصّ نفسه أو السياق الذي يرد فيه، ويبدو اعتباطياً تماماً: لقد أضفى المفسّرون معنىً سماوياً على الكلمة لأنها غير مألوفة وعذبة النطق. وبالمثل، فإنّ الإشارة إلى الأوتاد في سورة الفجر تُؤخذ حرفياً لتشير إلى 'أوتاد الخيمة'، وهو المعنى العادي لتلك الكلمة، والذي لا يبدو جوهرياً بما يكفي ليستحق الاهتمام في هذا السياق. ثم يُفسَّر هذا على أنه تعبير قَبَلي عربي يشير إلى الزعيم العظيم من خلال القول بأنه يمتلك كثيرًا من أوتاد الخيام، وهكذا، خيامًا كثيرة وعشيرة كبيرة. وكبديل لذلك، اقترح المفسّرون أنّ فرعون أعدم أطفال العبرانيين برميهم على الخوازيق. وبالنظر إلى أنّ الإشارة إلى فرعون تأتي في سياق قائمة الآثار المهيبة للأمم الغابرة، يبدو من المعقول استبعاد تأويلات 'وتد الخيمة' أو 'الخازوق' بوصفها تأويلات خاطئة على نحو جلي، والمجادلة عوضًا عن ذلك بأنّ الأوتاد تشير إلى الأهرامات، نظراً لشكلها المميز[31]. هذا التأويل له ميزة أنه يتسق تماماً مع السياق، وتؤيده أيضًا نصوص أخرى تشير إلى الآثار المرئية للحضارات السابقة.

النتيجة العامة لهذا التحليل هي أنه من المعقول تماماً التخلّي عن بعض التأويلات الواردة في كتب التفسير، حتى لو كانت سائدة أو مؤثرة. [26] ومع ذلك، لا بد من الاعتراف بأنّ كتب التفسير، حتى في هذه الحالات، تقدّم أحياناً تأويلات بديلة تتماشى أكثر مع ما نجادل عنه بأنه التأويل الصحيح. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ أصحاب النزعة الكتابية الجديدة يتجاهلون في كثير من الحالات فائدة التفسير في دراسة تلقّي القارئ أو أنماط التأويل الإسلامية. مرة أخرى، ليس هذا مجرّد رد فعل على استدعاء الحُجّيّة من جانب المسلمين المعاصرين، وإنما بالأساس رد فعل على تاريخ الدراسات القرآنية الغربية نفسها التي ركّزت على التفسير ومواضيع أخرى في منتصف القرن العشرين وأهملت التحقيق في النظائر الكتابية.

---

(31) Aharon Ben-Shemesh, 'Some Suggestions to Qur'an Translators', *Arabica* 16 (1969): 81-3, and 'Some Suggestions to Qur'an Translators', *Arabica* 17 (1970): 199-204.

لا ينتقد أصحاب النزعة الكتابية الجديدة تبنّي الإطار التراثي لتفسير القرآن فحسب، بل يذهبون إلى أبعد من ذلك ليجادلوا بأنّ الدراسات الغربية حول القرآن بشكل عام، وخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين، قد تبنّت إلى حد كبير الإجراءات والافتراضات نفسها دون نقد. وفي قيامهم بذلك، رسموا تقسيماً ثنائياً بين تلك الدراسات الساذجة التي تتخذ من الإطار التقليدي الإسلامي وسيرة النبي أساساً لها وبين الدراسات النقدية التي تنطلق من افتراض أنّ فهم القرآن على أفضل وجه إنما يكون من خلال المقارنة مع النصوص الكتابية. ينبغي أن يكون واضحًا أنّ هذين النهجين ليسا على الإطلاق طرفين أو نقيضين مباشرين، وعلى ذلك، لا يمكن النظر إليهما كثنائية إلا بمعنى غير دقيق للغاية.

زيادة على ذلك، تقدِّم كتب التفسير تحليلات نحوية ومعجمية، فضلاً عن معلومات قد تكون ذات صلة حول اللغة العربية والتعبيرات والاستعمالات والبلاغة، قد تساعد الباحث المعاصر في تفسير نصوص معيّنة. يمكن القول إنّ هناك استمرارية كبيرة بين عربية القرآن والعربية المتاحة للدراسة في العصر الكلاسيكي، سواء كانت شعراً منسوباً إلى شخصيات من العصر الجاهلي وبداية العصر الإسلامي أو أمثالاً أو خُطباً أو اقتباسات معجمية أو أجزاء أخرى من المعلومات حول الاستعمال اللغوي التي يجمعها المفسّرون مثل الطبري تحت مصطلح كلام العرب. هذه الأمور المتعلقة بالاستعمال العام للغة - التي نعلم من حالات أخرى أنها يمكن أن تُنقل عبر القرون وتبقى سليمة إلى حد ما - تختلف عن أسباب النزول التي تدّعي تسجيل أحداث تاريخية وظروف ومحادثات حرفية وقعت قبل قرون. في معظم الحالات، من المرجَّح أن تكون هذه الروايات، أو على الأقل يُحتمل أنها، أُنشِئت لتفسير آية أو مقطع معيَّن، وبُنِيَت على النَّصّ بدلاً من أن تكون تفسيرات مستقلة عن المقطع، ما يجعل استعمالها في تفسير النَّصّ واقعًا في مغالطة الدور. ومع ذلك، أرى أنّ روايات أسباب النزول غالباً ما تنقل تقييماً دقيقاً للسمات الشكلية والوظيفية للنَصّ، وعلى ذلك، قد تكون ذات قيمة كبيرة في تأويله.

في الوقت الراهن، يُعد هذا التعارض المصطنع بين أصحاب النزعة الكتابية الجديدة وخصومهم المفترضين، بمن فيهم علماء المسلمين التراثيين وكذلك الباحثين الغربيين الذين يعتمدون على المصادر التراثية، سمة رئيسة في هذا الحقل. ومن المهم إدراك أنّ أصحاب النزعة الكتابية الجديدة، من خلال [27] منطقهم الخاص، قد استبعدوا قطاعات واسعة من الدراسات القرآنية بوصفها غير مهمة. إنّ استعمال النصوص الكتابية ينطبق بالدرجة الأولى على تلك النصوص القرآنية التي تتضمن شخصيات وسياقات كتابية صريحة. أما النصوص الأخرى، مثل تلك المتعلقة بالديانات الوثنية قبل الإسلام أو التي تتناول مواضيع خارج نطاق الكتاب المقدّس، فمن المفترض أنها لن تكون عرضة لهذه المناهج. وإذا جادل أصحاب النزعة الكتابية الجديدة بأنّ خلفية القرآن كتابية بالكامل، فإنهم مخطئون بلا ريب.

ثمة نقد آخر محتمل لرؤية الكتابيين الجدد وهو أنّ التفسير والسيرة وغيرهما من فنون الخطاب الإسلامي المحيطة بالقرآن ليست في الواقع منفصلة عن التراث الكتابي. فسيرة ابن هشام تُظهر الكثير من الصلات بالتراث الكتابي، وهي في حد ذاتها بمثابة الإنجيل الإسلامي، مكرّسة لحياة النبي محمد ورسالته. كما يقدّم التفسير والحديث اقتباسات وصياغات لا تحصى من المواد الكتابية والإسرائيليات، ورغم رفضها كمصدر شرعي لفهم القرآن، فقد أُدمجت في وقت مبكر في تراث التفاسير الإسلامية للقرآن، وبذلك، استمر بقاؤها والتعليق عليها في التفاسير المتأخرة. وقد كشفت الدراسات الحديثة أنّ بعض العلماء في التراث الإسلامي ما قبل الحديث اعتمدوا بشكل فاعل على التراث الكتابي في محاولة فهم القرآن. وكان معروفًا منذ زمن طويل أنّ المفسِّرين الأوائل استقوا بحرية من التراث اليهودي والمسيحي، لكن اعتُقِدَ أنّ هذا توقَّفَ بحلول القرن العاشر، وأنّ مثل هذه المواد أدينت على نحو قاطع بوصفها 'إسرائيليات'. في الواقع، حظر الكثير من العلماء المتأخرين أمثال ابن كثير وابن تيمية بشدة اللجوء إلى مصادر من 'خارج' الإسلام وكانت لهم عبارات قاسية في العلماء المسلمين الذين كانوا على استعداد لاستعمالها. ومع ذلك، فإنّ الرجوع المباشر إلى المادة الكتابية، بخلاف تلك التي

أُدمجت في وقت مبكر في التفاسير الإسلامية للقرآن، قد اضطلع به عدد من العلماء المتأخرين، على الرغم من الحظر العام. وقد لوحظ حصول تفاعل كبير مع الكتاب المقدّس في أعمال علماء متأخرين استثنائيين أمثال الحرالي (المتوفى 637هـ/ 1239م) والبقاعي (المتوفى 885هـ/ 1480م). فقد قدم الحرالي ملاحظات ثاقبة حول الاستعمالات القياسية للقصص الكتابية في القرآن، في حين كتب البقاعي عملاً ضخمًا عن التوراة العبرية، مدافعًا عن استعمالها في تفسير القرآن.

فمن ناحية، يمكن القول إنّ الكتابيين الجدد قد حققوا تقدّمًا على غايغر والكتابيين القدامى. فقد ادّعى غايغر وآخرون أنّ النبي اقتبس بكل بساطة مادة من الكتاب المقدّس أو التراث الكتابي وأدرجها في القرآن. وعندما كان هناك تباين واضح بين النسخة القرآنية لقصة كتابية ما والقصة "الأصلية"، سارعوا إلى اقتراح أنّ النبي قد أساء فهم النصّ الأصلي فحسب أو أنه قد تشوّه أثناء النقل. أما الكتابيون الجدد فيدركون في معظمهم أنّ القرآن لا يقتبس المادة الكتابية فحسب، بل ينخرط في تفسير إبداعي أو إعادة صياغة للنصوص الكتابية. ومع ذلك، فإنّ هذا الإدراك لا يُؤخذ في الاعتبار بشكل كامل في الدراسات التي تتبع هذا الاتجاه. إنّ نتيجة الكثير من الدراسات الحديثة هي إثبات أنّ ما بدت وكأنها مبتكَرات في [28] القرآن - عناصر من القصص الكتابية تختلف عن سفري التكوين والخروج وما إلى ذلك - قد تطوّرت مسبقًا في نصوص يهودية أو مسيحية متأخرة. ولكن تبقى الأسئلة المهمة المتعلقة بالوظيفة الخاصة التي تؤديها الروايات الكتابية في نُسَخها المعدَّلة في القرآن قائمة: ما الذي يفسِّر الشكل الذي تظهر به، وما هي الوظيفة التي تؤديها القصص المتغيرة في سياقها الحالي، أو ما هو التأثير الذي تحدثه القصص المعدَّلة على جمهور القرآن؟

أصحاب النشأة خارج الجزيرة أو التاريخ البديل

في عام 1977، وهو العام نفسه الذي ظهر فيه كتاب وانسبرو دراسات قرآنية، صدر كتاب آخر طرحَ أطروحة جديدة جذريًا: الهاجريون لمايكل كوك وباتريشيا

كرون. وفق رؤيتي، يُعدّ هذا الكتاب نتيجة تجربة فكرية. إذ لأنه من المقبول بعامة أنّ المصادر الإسلامية التراثية المتعلقة برسالة النبي والتاريخ المبكر للمجتمع الإسلامي متحيزة وإشكالية، سعى كوك وكرون إلى تحديد كيف سيبدو تاريخ الإسلام إذا استند المرء إلى المصادر المعاصرة اليونانية والسريانية وغيرها بدلاً من المصادر العربية المعتادة. وكانت النتيجة تاريخًا مبتكرًا بديلاً للرواية المعتادة. تَعرَّض الكتاب لانتقادات شديدة، سواء من أولئك الذين لا يقبلون أي نقد للرواية التقليدية، أو من العلماء الذين، رغم عدم ثقتهم الكاملة بالمصادر الإسلامية المبكرة، لم يكونوا مستعدين لرفضها إلى هذا الحد. خفتت حدة السجالات حول كتاب الهاجريون خلال العقود القليلة التالية ولكن الحماس حول عمل لوكسنبرغ أحياها من جديد، ونجد الآن جماعات عدة من العلماء قد انشغلوا بمتابعة خطوط البحث التي بدأها كتاب الهاجريون. وقد انخرط الكثير منهم أيضًا في النزعة الكتابية الجديدة إلى حد ما. تضم إحدى هذه الجماعات عددًا من العلماء الألمان أمثال كارل-هاينز أوليغ وماركوس غروس وجيرارد بوين الذين أسسوا معهدًا يسمى إنارة وقد دأبوا على نشر مجلدات محررة منذ أوائل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين وحتى الوقت الحاضر. وقد كتبوا عددًا من الدراسات التي تدعم الأفكار العامة وراء آراء لوكسنبرغ. كما انخرط الباحثان الإسرائيليان نيفو وكورين في أبحاث مماثلة تتسم بطابع الشك. وقد اعتبر ستيفن شوميكر نشر كتاب الهاجريون لحظة فارقة في تاريخ الدراسات الإسلامية، مدّعيًا أنه وضّح الخط الفاصل بين الدراسة التراثية الساذجة والدراسة التنقيحية الناقدة. ويمكن أن يُعتبر كتابه الحديث وفاة نبي امتدادًا لكتاب الهاجريون[32].

[29] لقد امتزج تأثير كتاب الهاجريون إلى حد ما مع تأثير أعمال وانسبرو، ومؤخرًا مع أعمال لوكسنبرغ، ليُنتِج عددًا من التحليلات التاريخية لنشأة الإسلام[33]. ومن أبرز الحقائق التي تظهر من دراسة هذه المصادر "الخارجية"،

---

(32) Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet*.

(33) يبدو أن الكثير من العلماء غير مدركين أن هذا مزيج غير متجانس. فقد كان وانسبرو ملتزمًا

والتي تشكّل أساسًا رئيسًا لكتاب الهاجريون، هي أنّ هذه النصوص لا تشير إلى الغزاة "المسلمين" بل تستعمل مصطلحات أخرى مثل كلمة مهاجراي، التي يبدو أنها مشتقة من كلمة مهاجرون العربية، أو "العرب" طيّاي - وهي تسمية مشتقة من اسم قبيلة طيء. وقد أدى هذا إلى افتراض، جرى تناوله في الكثير من الدراسات بطرق مختلفة، مفاده أنّ الإسلام لم يكن قد تشكّل في وقت الغزو ولم يكن هو الدافع له. بل كان الدافع وراء الغزو سياسيًا - كان في جوهره غزوًا عربيًا، والإمبراطورية التي تأسست اتخذت بطريقة ما طابعًا إسلاميًا مع مرور الوقت، وهو رأي تبناه كورين ونيفو. هناك تفسيرات بديلة أخرى، مثل تفسير فريد دونر، تُصوِّر الغزاة كأعضاء في حركة دينية، ولكنها كانت في الأصل مختلفة عن الإسلام تمامًا. أطلق دونر على هذه الحركة معتمدًا على القرآن، الذي يصف أتباع هذه الحركة الوليدة بأنهم مؤمنون وليسوا مسلمين، اسم "حركة المؤمنين" التي تحولت لاحقًا إلى الإسلام من خلال عملية تاريخية ما[34].

يركّز الجانب الآخر الذي يتشاركه الكثير من هذه الدراسات على القدس. فقد جادل ستيفن شوميكر بأنّ الغزوات ركّزت على القدس، مضيفًا فكرة أنّ النبي محمد كان لا يزال على قيد الحياة وقاد هذه الغزوات بنفسه[35]. كما ادّعى كورين ونيفو وآخرون إلى جانب ذلك أنّ اسم محمد لم يُوثَّق إلا في تاريخ متأخر - متجاهلين الأدلة التقليدية تمامًا ومعتمدين على تفاصيل وأدلة مادية، مثل عملة فارسية تستعمل اسم محمد على ما يبدو كلقب وليس كاسم عَلَم[36].

بإطار نظري ما بعد حداثي تجاوز أسئلة الأصول وتجنب صراحةً الوصول إلى استنتاجات قاطعة. أما مايكل كوك وباتريشيا كرون فكانا وضعيي النزعة أكثر في افتراضاتهما مقارنة به، ما أدى، على نحو مفارق، إلى تيار من البحث العلمي جسّد الاستنتاجات التي كان وانسبرو نفسه مترددًا في صياغتها.

(34) Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010).

(35) Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet.*

(36) Yehuda D. Nevo and Judith Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State (Amherst, New York: Prometheus Books, 2000).*

هناك مشكلتان عامتان في غالب هذه الأبحاث العلمية. الأولى هي افتراض أنّ رؤى المراقبين الخارجيين هي بعامة أكثر دقة وموثوقية من الروايات من داخل التراث، استنادًا إلى أنّ أهل الداخل عادة ما يحرّفون رواياتهم لتقديم تراثهم في ضوء إيجابي وما إلى ذلك. في حين أنّ العلماء جميعهم يدركون احتمالية وجود رؤى منحرفة ومبالغ فيها في تاريخ الخلاص، وحتى احتمال وجود حالات تستّر وقمع وإسقاطات ماضوية جسيمة، فإنّ الكثير من العلماء الذين يكتبون [30] هذه الدراسات ينسون أنّ المصادر الخارجية ليست محايدة وموضوعية بأي حال من الأحوال، خاصة عندما يكون هناك تاريخ من العداء بين المجموعتين. في الواقع، إنهم يميلون إلى تشويه التاريخ على نحو أكبر مما تفعله روايات أهل الداخل، الذين يكونون في بعض النواحي مقيدين أكثر بمحاوريهم الداخليين وتراثهم. زيادة على ذلك، فإنّ وصولهم إلى المعلومات الأولية للتراث الآخر يكون ببساطة أكثر محدودية. وعليه، فإنّ الشافعيين عندما يصفون تاريخ الفقه الحنفي والسنّة عندما يصفون تاريخ الشيعة والأشاعرة عندما يكتبون تاريخ علم الكلام المعتزلي والبروتستانت عندما يكتبون تاريخ باباوات الكاثوليك واليهود عندما يكتبون تاريخ المسيحية هؤلاء كلهم يميلون إلى تشويه المادة أكثر مما يفعل أهل الداخل أنفسهم.

النقطة الثانية هي أنّ الكثير من هذه الدراسات تتبنّى نهجًا انتقاديًا صارمًا إزاء التراث حيث تطالب بدرجة عالية من اليقين لقبول الأدلة الموجودة في روايات التراث، وهكذا، تستبعد تلك الأدلة بسهولة كبيرة، ولكنها في المقابل تبني سردية بديلة تتسم بدرجة عالية من التخمين والخيال ولا تقوم على تقييم دقيق لاحتمالية هذه الأدلة.

ومع ذلك، فقد أثمر هذا الاتجاه في الدراسات الأكاديمية عن بعض النتائج الإيجابية. من بينها جمع الكثير من النصوص التي كانت مهملة في السابق ومكتوبة بلغات غير العربية وتحليلها. ففي كتاب رؤية الإسلام كما رآه الآخرون، جمع روبرت هويلاند عددًا كبيرًا من النصوص، من خارج التراث الإسلامي وبعدة

ومن بين أتباع هذا الاتجاه كارل أوليغ وماركوس غروس وأعضاء آخرين في معهد إنارة.

لغات، التي تصف غزو الشرق الأوسط وتأسيس الإمبراطورية الإسلامية[37]. زد على ذلك، تدعم هذه الدراسات مؤشرات أخرى على حدوث تحوّل أيديولوجي كبير في التاريخ الإسلامي المبكر، حيث انتقل الإسلام من حركة مذهبية صغيرة إلى دين رئيس متجذّر في هيكل إمبراطوري. وقد عمل هذا التحوّل على تمييز الإسلام عن اليهودية والمسيحية على نحو أوضح، وتأكيد تفوقه عليهما، في حين أنّ هناك الكثير من المؤشرات على أنه قبل هذا التحوّل، كان من الممكن أن يتخذ موقفًا أكثر شمولية وانفتاحاً.

الأنتيقيون المتأخرون

تتداخل إلى حد ما مع الكتابيين الجدد وكذلك مع أصحاب التاريخ البديل مجموعةٌ أطلقتُ عليها اسم الأنتيقيون المتأخرون، الذين تمثَّل سمتُهم الرئيس في ولعهم بمصطلح "العصور القديمة المتأخرة". يبدو أنّ هذا المصطلح نشأ أولاً بين علماء الكلاسيكيات. وكما استعمله بيتر براون وآخرون، كان إلى حد ما أداة تسويقية، وسيلة للمجادلة بأنّ دراسة المواضيع المسيحية في [31] القرون التي سبقت الإسلام قدّمت بطريقة ما بيانات أعظم عن التاريخ البشري مما قد يوحي به مصطلح مثل مصر المسيحية في القرن الخامس. لقد كان استعماله بقوّة وسيلةً لمعالجة شيء مهم للغاية - لتسليط الضوء على ما كان نوعاً ما أرضاً محايدة - الفترة التاريخية بين تاريخ الشرق الأدنى القديم، الذي انتهى مع الإسكندر الأكبر، وظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي، وكان من وجهة نظر الدراسات الكلاسيكية على وجه الخصوص وسيلةً للتأكيد على حدوث شيء مثير للاهتمام بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية أمام الهجوم البربري[38].

---

(37) Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton: Darwin Press, 1997).

(38) Peter Brown, *The World of Late Antiquity, 150-750 A.D.* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971).

نظرًا للطريقة التي قسّمت بها الأقسام الأكاديمية العالم، فإنّ تاريخ هذه الحقبة الزمنية المحددة، شأنه شأن تاريخ المنطقة الجغرافية لأفغانستان، ضاع بين التخصصات. في الدراسات الإسلامية، استعمل العلماء هذا المصطلح للإشارة إلى محاولة منسَّقة لربط المادة الإسلامية مباشرة بما سبقها، على عكس الإجراء المعتاد الذي كان يتعامل مع بداية التاريخ الإسلامي كقطيعة جذرية مع الماضي. إنّ تدريب المؤرخين الإسلاميين، الذي غالبًا ما تجاهل اليونانية واللاتينية والفارسية الوسطى والقبطية والآرامية وغيرها من اللغات القديمة وركّزَ على العربية، جعل من الصعب في كثير من الأحيان التغلّب على تلك القطيعة. منذ عدة عقود، يحاول العلماء كتابة دراسات أكثر توليفًا تنظر في نشأة الإسلام جنبًا إلى جنب مع تطوّرات القرون السابقة. في التسعينيات، بدأ لورنس كونراد في تحرير سلسلة من الكتب بعنوان دراسات في العصور القديمة المتأخرة والإسلام المبكر[39]. وعُقدت مؤتمرات مختلفة تضمنت عناوينها مصطلحي العصور القديمة المتأخرة والإسلام. وتشمل الأعمال النموذجية في هذا الاتجاه كتب غارث فودن الحديثة من الإمبراطورية إلى الكومنولث وقبل محمد وبعده[40].

يخدم تبنّي مصطلح "العصر القديم المتأخر" في الدراسات القرآنية عدة أغراض في آن واحد. أولاً، إنه يشير إلى أنّ القرآن يستمد من التقاليد اليهودية والمسيحية والوثنية أو التوفيقية، دون التركيز على تأثير أي تقليد واحد على حساب التقاليد الأخرى. ثانياً، يتجنّب ادعاء الاقتباس النصّي المباشر أو النقل العشوائي

(39) تضمنت هذه الدراسات، على سبيل المثال:
Averil Cameron and G. R. D. King, eds, *The Byzantine and Early Islamic Near East II: Land Use and Settlement Patterns*, Papers of the Second Workshop on Late Antiquity and Early Islam (Princeton: The Darwin Press, 1994); Averil Cameron, ed., *The Byzantine and Early Islamic Near East III: States, Resources and Armies*, Papers of the Third Workshop on Late Antiquity and Early Islam. Studies in Late Antiquity and Early Islam 1, vol. 3 (Princeton: The Darwin Press, 1995).

(40) Garth Fowden, *From Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 1993); *Before and After Muhammad: The First Millennium Refocused* (Princeton: Princeton University Press, 2014).

للمواد من النصوص اليهودية أو المسيحية، مقترحاً عوضًا عن ذلك أنّ القرآن استقى من مجموعة من المواد المتداولة بعامة في ثقافات الشرق الأدنى في ذلك الوقت. ثالثاً، يضع القرآن على قدم المساواة مع الكتاب المقدّس العبري [32] والعهد الجديد، متجنّباً الإيحاء بأنّ القرآن وثيقة مشتقة يمكن فهمها من خلال تحديد "مصادرها" الأساسية ولكنه يبقى مجرّد انعكاس باهت للكتب المقدّسة الأخرى. بل على العكس، يُعتبر القرآن عملاً أصيلاً للغاية يتفاعل مع شخصيات وقصص ومفاهيم من التقليد الكتابي - وغيره من تقاليد الشرق الأدنى - ويستجيب لها بطريقة دينامية معقدة. وقد كانت أهم الاستدعاءات والمسوّغات العلمية لهذه الرؤية حاضرة في الأعمال الحديثة للباحثة أنجيليكا نويفرت[41].

سالِخو جلود الأغنام أو النصوصيون الجدد

كان تاريخ النَصّ القرآني أحد المحاور الرئيسة لدراسات غوستاف فايل وثيودور نولدكه عن القرآن. وقد كان هذا الموضوع محل اهتمام دائم للعلماء المسلمين في العصور الوسطى المتخصصين في الدراسات القرآنية واستند فايل ونولدكه على أعمالهم. إنّ التقسيم التراثي لسُور القرآن إلى سُور مكّية ومدنيّة كان عملية نقدية تاريخية، لم يكن مرتكزها جغرافيًا بل زمنيًا بالأحرى. ومما يرتبط أيضًا بالنقد التاريخي للنَصّ نُظم ترتيب السُور، ونُظم السُور الموجودة في المصاحف القرآنية للصحابة أمثال ابن مسعود وأُبَيّ، إضافة إلى فن أسباب النزول الذي يبيِّن الظروف التاريخية التي نزلت استجابة لها سُورٌ معينة أو مقاطعٌ أقصر.

يُعدّ تاريخ النصّ القرآني مجالاً آخر استأنفت فيه الدراسات الأكاديمية التحقيق في موضوع ظلّ راكداً لعقود كثيرة. فقد أحيا مشروع المدونة القرآنية في جوهره مشروع غوتهلف بيرغشتراسر لإنجاز طبعة نقدية للقرآن. وحافظَ تقليد نولدكه

(41) Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010), and *Scripture, Poetry and the Making of a Community* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

على بقائه على نحو هش من خلال تلميذ بيرغشتراسر أنتون شبيتالر، الذي كتب في بداية مسيرته المهنية[42] عملاً عن تقاليد عَد الآيات في الأدب الإسلامي ما قبل الحديث ولكنه وجَّه اهتمامه لاحقاً إلى مواضيع غير قرآنية. ومن خلال أنجيليكا نويفرت وستيفان فيلد، وهما من تلامذة شبيتالر، حافظ هذا التقليد على شكلٍ من الاستمرارية. ولم يركّز رودي باريت تحديداً على تاريخ النَص، إلا أنّ أعظم إنجازاته كان كتابه التعليق والفهرس الذي نشره كمجلّد مرافق لترجمته للقرآن. قدّم في هذا العمل تعليقاً على القرآن عرَضَ فيه النقاط الرئيسة التي نوقشت في الدراسات الغربية وأبدى رأيه في السجالات المتباينة المتعلقة بها. وقدّم أيضًا [33] قوائم مفصَّلة بـ "الشواهد" أو "التوثيقات الموازية"، ما أتاح للقارئ الاطلاع السريع على كيفية استعمال العبارات المتشابهة في القرآن بأكمله[43]. من الإسهامات المهمة الأخرى كتاب أنجيليكا نويفرت دراسات في نشأة السُور المكّية [Studien zur Komposition der mekkanischen Suren] (1981) وكتاب تيلمان ناغل الإقحامات المدنية في السُور المكّية [Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren] (1995). يُعدّ عمل نويفرت دراسة تفصيلية لشكل السُور المكّية مع تركيز خاص على القافية والإيقاع والبنية المقطعية. وهو في الأساس ما تسمّيه تحليلاً "أدبيًا"، النظر إلى النَصّ مباشرة أولاً دون الاهتمام بالمصادر الخارجية، لكن مع تقديم عددٍ من الحجج حول تاريخ النَصّ - لا سيما فيما يتعلق بالشكل والأسلوب والقافية - ومن بينها ملاحظة أنه حتى ضمن الفترة المكّيّة، يتناقص تنوّع القوافي النهائية مع مرور الزمن. أمّا عمل تيلمان ناغل فيركّز على موضوع تناوله العلماء في العصور الوسطى، وهو النصوص التي تبدو وكأنها مُدرَجاتٌ في السُور القائمة لأنها تكسر سلاسة السورة الأصلية، فتُغيِّر القافية النهائية أحيانًا، وفي أحيان أخرى تحافظ على القافية النهائية نفسها لكنها تُنتِج آيات طويلة على نحو غير متناسق وما

(42) Anton Spitaler, *Die Verszählungdes Koran im islamischer Überlieferung* (Munich: Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1935).

(43) Rudi Paret, Der Koran, *Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart: Kohlhammer, 1971).

إلى ذلك. ينخرط عمله في دراسة نقدية لهذه المادة التراثية، متفقًا بشكل عام مع الكثير من استنتاجات علماء العصور الوسطى(44).

لقد تعرّض تسلسل نولدكه الزمني لسُور القرآن للتشكيك، إلا أنه لم يُستبدَل بعد. وقد أشار العلماء إلى أنّ هذا النظام غير كامل في جوهره بسبب وجود الإقحامات. فحتى لو أمكن تحديد فترة زمنية معيَّنة للسُور، فإنه من غير الممكن حقًا تحديد ترتيب زمني دقيق لها. كما لوحظ أيضًا وجود خطر الوقوع في الاستدلال الدائري، لأنّ تسلسلنا الزمني يعتمد على فهم الأحداث التاريخية، ومعرفة الأحداث التاريخية المرتبطة بتاريخ المجتمع الإسلامي المبكر قد تكون ناتجة عن تخمينات مبنية على أساس النصّ القرآني أُدرجت لاحقًا في السيرة النبوية ونصوص أخرى. وقد كتب كل من غابرييل رينولدز وإيمانويل ستيفانيديس تقييمات نقدية للتسلسل الزمني لنولدكه(45). ومع ذلك، وبشكل عام، فقد دُعِم التسلسل الزمني لنولدكه، على الأقل في خطوطه العريضة، من خلال التحليل الأسلوبي للنصّ. وقد أكّدَ بهنام صادقي على تسلسلٍ زمنيٍ مماثلٍ بناءً على التحليل الكمّي للسمات الأسلوبية(46).

كما وحصل تقدّمٌ في دراسة تاريخ النَصّ. فقد نُشرت في العالم العربي مصنّفات عن القراءات القرآنية استندت إلى مجموعة من المصادر أوسع من [34] تلك التي كانت متاحة في مطلع القرن العشرين، وقد يسّرت هذه المصادر دراسة النطاق الكامل للقراءات المحفوظة في التراث الإسلامي. إذ نشرَ أحمد مختار عمر وعبد العال سالم مكرم موسوعة عن القراءات القرآنية في ثمانية مجلدات في عام

---

(44) Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (Berlin: De Gruyter, 1981); Tilman Nagel, *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995).

(45) Gabriel S. Reynolds, 'Le problème de la chronologie du Coran', *Arabica* 58 (2011): 477-502; Emmanuelle Stefanidis, 'The Qur'an Made Linear: A Study of the *Geschichte des Qorâns*' Chronological Reordering', *Journal of Qur'anic Studies* 10:2 (2008): 1-22.

(46) Behnam Sadeghi, 'The Chronology of the Qur'ān: A Stylometric Research Program', *Arabica* 58 (2011): 210-99.

1988، وتلاهم عبد اللطيف الخطيب بإصدار موسوعة أكثر شمولاً عن القراءات القرآنية في أحد عشر مجلدًا عام 2002[47]. وركّزت أعمال كل من كريستوفر ميلشرت ومصطفى شاه وشادي ناصر ومايكل كوك، إلى جانب باحثين آخرين، على دراسة القراءات في التراث الإسلامي[48].

كثيرًا ما أثار فرانسوا ديروش إعجاب الجمهور في محاضراته بإظهار صورة لقطيع من الأغنام، موضحًا التكلفة الهائلة المرتبطة بإنتاج نسخة مبكرة من القرآن. لم يدخل الورق المصنوع من الخرق أو اللب إلى الشرق الأوسط حتى أواخر القرن الثامن، وكانت المخطوطات القرآنية المبكرة مصنوعة من الرَّق. من أجل صنع نسخة كاملة وأنيقة من القرآن، كان على الراعي ذبح عشرات ومئات الأغنام للحصول على جلودها، ثم دفع تكاليف العملية الشاقة لتحويل تلك الجلود إلى رَقّ عالي الجودة. لذلك، كان إنتاج المصاحف محدودًا نسبيًا ومركزيًا، وهو أمر تَغيّر مع ظهور ورق اللب، الذي كان أسهل في الإنتاج وأرخص بكثير. ولعلّ التحقيق في المخطوطات القرآنية المبكرة هو المجال الوحيد من البحث العلمي الذي لا يمكن لأحد إنكار التقدّم الحقيقي الذي أُحرز فيه خلال العقود القليلة الماضية.

ومن المرجَّح أنّ أهم التطورات الملموسة قد حدثت في حقل علم المخطوطات القرآنية. فقبل عدة عقود، كانت الفترة من وفاة النبي حتى زمن ابن مجاهد أشبه بصندوق أسود. وكل ما كان بوسع العلماء فعله هو تكرار الرواية التراثية مع قدر مناسب من الشك والاتفاق على أنّ جمع القرآن إنما حدثَ في فترةٍ

(47) Aḥmad Mukhtār ʿUmar and ʿAbd al-ʿĀlSālim Makram, *Muʿjam al-qirāʾāt al-qurʾāniyya*, 2nd edn, 8 vols (Kuwait: Matòbaʿat Jāmiʿat al-Kuwayt, 1988); ʿAbd al-Latòīf al-Khatòīb, *Muʿjam al-qirāʾāt* (Damascus: DārSaʿd al-Dīn, 2002).

(48) Christopher Melchert, 'Ibn Mujāhid and the Establishment of the Seven Qurʾānic Readings', *Studia Islamica* 91 (2000): 5-22; Michael Cook, 'The Stemma of the Regional Codices of the Koran', *Graeco-Arabica* 9-10 (2004): 89-104; Mustafa Shah, 'The Early Arabic Grammarians' Contribution to the Collection and Authentication of the Qurʾanic Readings: The Prelude to Ibn Mujāhid's *Kitāb al-Sabʿa', Journal of Qurʾanic Studies* 6.1 (2004): 72-102; Shady Hekmat Nasser, *The Transmission ofthe Variant Readings of the Qurʾān: The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādhdh* (Leiden: Brill, 2013).

ما بين زمن النبي وبعد عدة قرون. أما الآن، فقد ضاقت نافذة التسلسل الزمني بشكل كبير، ووُضِع إطار أفضل لتأريخ أجزاء المخطوطات القرآنية المبكرة وفقًا لخطّها وتنسيقها وورقها وزخرفتها وغيرها من الخصائص المادية، بما في ذلك المصاحف التي أُنتجت تحت رعاية الأمويين. تميل هذه النتائج، على عكس الكثير من النتائج التي تم التوصّل إليها في الحقول الفرعية الأخرى للدراسات القرآنية، إلى البناء على بعضها بعضًا وتأكيد صحة كل منها، بدلاً من أن تُقابَل باستحسان عام [35] من الباحثين ذوي التفكير المماثل والشك الجذري والرفض من معارضيهم.

لقد تحققت هذه التطوّرات من خلال التحليل الدقيق للنُسَخ المبكرة المجزأة من القرآن، والتي كان الكثير منها موجودًا في المكتبات الأوروبية مثل مكتبة المتحف البريطاني والمكتبة الوطنية الفرنسية لقرون ولكنها أُهملت لأنّ العلماء اهتموا بالمخطوطات الكاملة حصرًا. وقد اضطلع فرانسوا ديروش بقدر كبير من هذا النوع من العمل(49). ونشرَ ياسين دوتون وانتصار راب وألبا فيديلي دراسات مهمة أخرى عن مثل هذه المخطوطات(50). تعود بعض أهم نصوص التاريخ المبكر جدًا إلى الاكتشاف المذهل للمخطوطات في جدران المسجد الكبير في صنعاء باليمن.

(49) انظر عمله François Déroche, *Les manuscrits du Coran*, 2 vols (Paris: Bibliothèque Nationale, 1983-1985), *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-pétropolitanus* (Leiden: Brill, 2009) and *Qur'ans of the Umayyads: A Preliminary Overview (Leiden: Brill, 2013).*

(50) Yasin Dutton, 'Red Dots, Green Dots, Yellow Dots & Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'ānic Manuscripts'-Part I, *Journal of Qur'ānic Studies* 1 (1999): 115-40; Part II, *Journal of Qur'ānic Studies* 2 (2000): 1-24; Yasin Dutton, 'An Early Muṣḥaf according to the Reading of Ibn ʿĀmir', *Journal ofQur'anic Studies* 3 (2001): 71-90, 'Some Notes on the British Library's Oldest Qur'ān Manuscript (Or. 2165)', *Journal of Qur'anic Studies* 6 (2004): 43-71, and 'An Umayyad Fragment of the Qur'an and Its Dating', *Journal of Qur'anic Studies* 10 (2008): 157-87; Intisar A. Rabb, 'Non-Canonical Readings of the Qur'ān: Recognition and Authenticity (the Ḥimṣī Reading)', *Journal of Qur'anic Studies* 8 (2007): 84-127; Alba Fedeli. 'Early Qur'ānic Manuscripts, Their Text, and the Alphonse Mingana Papers Held in the Department of Special Collections of the University of Birmingham'. Dissertation, University of Birmingham, 2015.

ومن بين المخطوطات التي عُثر عليها في ذلك المخبأ، اهتم العلماء على نحو خاص بما بات يُعرف باسم طِرس صنعاء. وهي نُسخة قديمة بالفعل من القرآن كُتبت على رَقٍّ تعرّض للمسح ولكنّ النصّ الذي تحته، وهو نسخة أقدم من القرآن، لا يزال مرئيًا. وقد عمل عدد من العلماء على هذا النَصّ، منهم بهنام صادقي ومحسن كودرزي وإليزابيث بوين وأسماء هلالي[51]. كما نشر كيث سمول دراسة استعمل فيها المخطوطات لفحص تاريخ القراءات القرآنية[52]. وقد برزت عدة نقاط من هذه الدراسات العلمية. أهمها أنّ بعض المخطوطات القرآنية يمكن تأريخها إلى فترة أبكر مما كان يتصوّره العلماء. فالكثير من الأجزاء تعود إلى الفترة الأموية، وقد يرجع بعضها إلى القرن السابع الميلادي. زيادة على ذلك، هناك تباينات بين [36] مجموعات القراءات المحفوظة في الأعمال الإسلامية المتأخرة والمعلومات التي توفّرها المخطوطات. لا تزال التواريخ الدقيقة محل خلاف، ولم تسلم نتائج تحليل تأريخ الكربون المشع، على وجه الخصوص، من سجالات مستمرة؛ ففي بعض الحالات، يبدو أنه يعطي تاريخًا مبكرًا جدًا. قد يكون هذا ناتجًا عن حقيقة أنّ التأريخ بالكربون للرَقّ ينبغي أن يعطي تاريخ ذبح الشاة وليس تاريخ تدوين المخطوطة. زد على ذلك، هناك تباينات بين مجموعات القراءات المسجَّلة في الأعمال الإسلامية اللاحقة والمعلومات التي توفرها المخطوطات. كذلك قد لا تكون المعايرة المستعملة في التأريخ بالكربون دقيقة لمنطقة الشرق الأوسط.

---

(51) Behnam Sadeghi and Mohsen Goudarzi, 'Ṣanᶜā᾽ 1 and the Origins of the Qur᾽ān', *Der Islam* 87 (2012): 1-129; Elisabeth Puin, 'Ein früher Koranpalimpsest aus Ṣanᶜā᾽ (DAM 01-27.1)',in Markus Gross and Karl-Heinz Ohlig, eds, *Schlaglichter: Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte* (Berlin: Hans Schiler, 2008), 462-93; Asma Hilali, 'Le Palimpseste de Ṣanᶜā᾽ et la canonisation du Coran: nouveaux éléments', *Cahiers Glotz* 21 (2010): 443-8; Asma Hilali, 'Was the Ṣanᶜā᾽ Qur᾽an Palimpsest a Work in Progress?', in David Hollenberg, Christoph Rauch, and Sabine Schmidtke, eds, *The Yemeni Manuscript Tradition* (Leiden: Brill, 2014), 12-27.

(52) Keith E. Small, *Textual Criticism and Qur᾽an Manuscripts* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2011).

مصادر القرآن

شهدت الآونة الأخيرة اهتمامًا متجدِّدًا بعدد من المواضيع التي ظلّت مهمَّشة لعقود في حقل الدراسات القرآنية. ومن أهم هذه المواضيع مسألة التقاليد والنصوص الموجودة مسبقًا المرتبطة بنَصّ القرآن. وقد كانت هذه مسألة واضحة تناولها مشروع المدونة القرآنية، رغم أنهم قد وسّعوا نطاق البحث على نحو كبير. وبدلاً من الحديث عن 'مصادر' القرآن و'الاقتباس'، استعملوا مصطلح 'النصوص المتداخلة'، ما يترك العلاقة الدقيقة بينها وبين القرآن أكثر انفتاحًا. بالإضافة إلى اللجوء إلى النصوص السريانية المذكورة أعلاه، تقصّى باحثون آخرون وراء الصلات الإثيوبية(53).

أما على الجانب اليهودي من الطيف، فقد كان النشاط أقل حماسًا إلى حد ما. إذ أشارت أنجيليكا نويفرت إلى عدد من التطابقات بين النصوص القرآنية والمزامير. وناقش آدم سيلفرستاين التصوير القرآني لهامان. كما أشار سيغوفيا إلى نصوصٍ شبه كتابية ارتبطت بتصوير نوح(54).

ثمة مسألة ذات صلة تتعلق بالمسيحيين اليهود. وقد اقترح الباحثون أنّ الرؤية الخاصة عن المسيح والتعديلات على الشريعة اليهودية التي تظهر في القرآن ناتجة

---

(53) Manfred Kropp, 'Beyond Single Words: Mâ'ida, Shaytòân, jibt and tòaghût. Mechanisms of transmission into the Ethiopic (G'Bible and the Qur'ān', in Gabriel S. Reynolds, ed., *The Qur'ān in its Historical Context* (London: Routledge, 2008), 204-16.

(54) Angelika Neuwirth, 'Die Psalmen im Koran neugelesen (Ps 104 und 136)', in Dirk Hartwig, Walter Homolka, Michael Marx, and Angelika Neuwirth, eds, '*Im vollen Licht der Geschichte': Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung* (Würzburg: Ergon, 2008), 157-90; Angelika Neuwirth, 'Zeit und Ewigkeit in den Psalmen und im Koran',in Reinhard G. Kratz and Hermann Spieckermann, eds, *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns* (Berlin: De Gruyter, 2009), 319-42; Adam Silverstein, 'Hāmān's Transition from the Jāhiliyya to Islam', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34 (2008): 285-308, and 'The Quranic Pharaoh', in Gabriel S. Reynolds, ed., *New Perspectives in the Qur'ān: The Qur'an in Historical Context* (London: Routledge, 2011), 467-77; Segovia, The Quranic Noah.

عن تقليد في المسيحية اليهودية. نشأ مفهوم المسيحية اليهودية في دراسات المجتمع المسيحي المبكر [37] والعملية التي انفصل من خلالها المسيحيون عن المجتمع اليهودي(55). بالإضافة إلى ذلك، كان الكتّاب المسيحيون في القرون السابقة للإسلام يندّدون بشكل دوري بالمسيحيين المتهودين الذين كانوا يعيشون بينهم. وقد كُتبت عدة دراسات عن المسيحية اليهودية، منها الدراسة الحديثة لزلينتين، أشارت إلى أنّ التعديلات على العقيدة اليهودية والمسيحية الواضحة في القرآن قد تأثرت بذلك التقليد(56). لا يزال هناك جدل حول ما إذا كان المسيحيون اليهود قد وُجِدوا كمجموعة اجتماعية في شبه الجزيرة العربية أو حولها وما إذا كان بإمكانهم التأثير على الإسلام والقرآن. وقد كتبت باتريشيا كرون دراسة عن واقع الأسئلة المتعلقة بهذا الموضوع(57).

أدّت التطوّرات في الأركيولوجيا العربية ودراسة النقوش العربية الجنوبية إلى إنجاز بعض الأعمال المتعلقة بالقرآن وشبه الجزيرة العربية قبل الإسلام(58). ومن الأعمال الهامة التي تحاول استقصاء نشأة الإسلام في سياق الدين العربي قبل الإسلام، متبعة اتجاه الدراسات الذي أسسه فيلهاوزن وتوفيق فهد، كتاب عزيز

---

(55) Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2004); Daniel Boyarin, 'Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my Border Lines)', Jewish Quarterly Review 99 (2009): 7-36.

(56) Zellentin, *Didascalia.*

(57) Patricia Crone, 'Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980): 59-95; Patricia Crone, 'Jewish Christianity and the Qur'ān', *Journal of Near Eastern Studies* 74 (2015): 225-53 and 75 (2016): 1-21 (also collected in her *Collected Studies in Three Volumes*, Leiden: Brill, 2016, vol. 1).

(58) انظر مساهمة إيوانا غايدا في هذا الكتاب؛
Christian Julien Robin, 'Les signes de la prophétie en Arabie à l'époque de Muhammad (fin du VIe et début du VIIe siècle de l'ère chrétienne)', 433-76 in Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre and Francis Schmidt, eds, *La raison des signes: presages, rites, destin dans les societies de la Méditerranée ancienne* (Leiden: Brill, 2012); François de Blois, 'Islam in Its Arabian Context', 615-23 in Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, eds, *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu* (Leiden: Brill, 2010).

العظمة الصادر عام 2014، ظهور الإسلام في العصور القديمة المتأخرة: الله وشعبه[59]. وفي السنوات الأخيرة، نشرت باتريشيا كرون عدداً من الدراسات التي تبحث في دين الوثنيين قبل الإسلام، معتمدة في الأساس على دراسة نَصّ القرآن نفسه[60].

اللغة والأسلوب

هناك مجال آخر دبّت الحياة فيه بعد فترة انقطاع، هو دراسة لغة النَصّ القرآني وأسلوبه. وقد قدّم نولدكه وآخرون ملاحظات مهمة حول [38] اللغة القرآنية، كما نُشرت دراسة مهمة عن الأسلوب القرآني لغوستاف ريختر بعد وفاته في عام 1940[61]. تعالج دراسات نويفرت الكثير من قضايا الأسلوب والنَصّ[62]. وكما ذكرنا سابقًا، قدّم كتاب رودي باريت التعليق والفهرس، وهو مجلّد مرافق لترجمته الألمانية للقرآن، مصدرًا مهمًا من خلال تفسير الكثير من أساليب التعبير في القرآن، وخاصة من خلال تقديم منتظم للشواهد أو النظائر [Beilege] لآيات محددة - أي، العبارات المماثلة في أجزاء أخرى من القرآن. كما مثّل عمل مستنصر مير حول التعابير اللفظية في القرآن مساهمة كبيرة، وأداة ملموسة للتحقيقات في اللغة القرآنية. ونُشر مؤخرًا كتاب آرثر جيفري المفردات الأجنبية في القرآن وعدد من قواميس اللغة العربية القرآنية مؤخرًا، منها قاموس مارتن زاميت وقاموس عبد

---

(59) Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and His People* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

(60) Patricia Crone, 'The Religion of the Qur'ānic Pagans: God and the Lesser Deities', Arabica 57 (2010): 151-200; Patricia Crone, 'The Qur'ānic Mushrikūn and the Resurrection, part I', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies 75/3 (2012): 445-72; part II, Bulletin of the School of Oriental and African* Studies 75/3 (2012): 1-20.

(61) Gustav Richter, *Der Sprachstil des Koran, aus dem Nachlass von Dr. G. Richer herausgegeben*, ed. Otto Spies (Leipzig: Harrassowitz, 1940).

(62) للاطلاع على نظرة عامة حول هذا العمل، انظر:
Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike* and Angelika Neuwirth, *Scripture.*

الحليم والسعيد بدوي، فضلاً عن عشرات الكتب ذات الطابع المرجعي والدليلي للقرآن وموسوعة القرآن(63).

من بين فنون اللغة الرفيعة التي استعملها العرب قبل الإسلام تبرز ثلاثة فنون بما تحمله من أهمية في فهم النّصّ القرآني: الشعر والخطابة والسجع، لا سيما كما تُستعمل في النصوص 'الدينية' مثل الفأل والنبوءات والتضرّعات. ربما عُبِّر عن الكثير من المواد الوثنية في هذه الأشكال الثلاثة. وقد مال العلماء الغربيون، على غرار نظرائهم المسلمين في العصور الوسطى، إلى التركيز على الشعر أكثر من الأنواع الأخرى من الكتابة. وفي الدراسات الحديثة، أُحرِزَ بعض التقدّم فيما يتعلق بالشعر والسجع، ولكن ليس، على حد علمي، فيما يتعلق بالخطابة.

يبدو أنّ مستشرقي القرن التاسع عشر كانوا أكثر اهتماماً بقافية القرآن وإيقاعه من العلماء المعاصرين، إذ تجاهل الكثير منهم القافية بشكل كامل في تحليلاته. في عام 1812، نشر هامر-بورغشتال ترجمات مقفّاة للسُور الأربعين الأخيرة من القرآن، من سورة القيامة إلى سورة الناس، واصفاً ذلك بأنه تجربة أو محاولة (*Probe*)(64). أما فريدريش روكرت (1788-1866)، الذي تعلّم الفارسية تحت إشرافه في فيينا في عامي 1818-19، فقد قدّم المحاولة الأكثر دوامًا وشهرة لنقل قافية القرآن إلى لغة أخرى. وبصفته عالماً في عشرات اللغات، الآسيوية والأوروبية على حد سواء، ومعترَفاً به على نطاق واسع كشاعر ومترجم موهوب، لم يكن غريباً على مهام الترجمة الشاقة، إذ اشتهر بترجمته لـ مقامات الحريري (المتوفى 516 هـ/ 1122م) إلى النثر المقفّى الألماني، ونشر هذا العمل في عامي 1826 و1837. وترجم روكرت أيضًا معظم القرآن، ونشر أجزاء منه [39] على مدار حياته

---

(63) Mustansir Mir, *Verbal Idioms in the Qur'an*; Arthur Jeffery, *Foreign Vocabulary of the Qur'an; Martin R. Zammit, A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic* (Leiden: Brill, 2002); El Said Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Dictionary of Qur'anic Usage* (Leiden: Brill, 2005).

(64) Joseph von Hammer-Purgstall, 'Die letzten vierzig Suren des Korans als eine Probe einer gereimten Uebersetzung desselben',in *Fundgruben des Orients*, vol. 2 (Vienna: Anton Schmid, 1811-12), 25-46.

المهنية؛ ونُشرت أعماله الجامعة حول القرآن بعد وفاته في عام 1888. تغطي الترجمة المنشورة كل سُور القرآن، بما في ذلك الكثير من السُور الكاملة مع ترك فجوات، لا سيما في السُور الطويلة[65]. نشرَ مارتن كلامروث (1855-1918)، وهو مبشّر لوثري أقام في دار السلام بشرق أفريقيا من 1903 إلى 1913، ترجمات مقفّاة للسُور الخمسين الأولى، وفقًا للترتيب الزمني لنولدكه في أواخر القرن التاسع عشر[66]. وترجم شوكت توراوا الكثير من سُور القرآن إلى نُسخ إنجليزية مقفّاة في محاولة لتضمين هذه الميزة من النصّ الأصلي التي عادة ما يتم التخلّي عنها[67]. في مقال حديث، ناقش بروس لورانس تأثير مراعاة القافية والإيقاع عند ترجمة القرآن إلى اللغة الإنجليزية[68]. وأنتج توماس ماكيلوين ترجمة مقفّاة للقرآن بأكمله، إلى جانب تعليق مقفّى، كجزء من مشروع أكبر لإنتاج ترجمات مقفّاة للنصوص المقدّسة[69]. لقد حاولت هذه الترجمات إظهار أهمية القافية والإيقاع في القرآن.

تتضمن محاولات دراسة القافية في القرآن عددًا من الملاحظات الواردة مسبقًا في كتاب نولدكه تاريخ القرآن. ومن الأعمال البالغة الأهمية فيما يتعلق بالقافية عمل ديفيد هاينريش مولر، الذي جادل بأنّ القرآن إنما يعرض شعرًا مقطعيًا، وهو

(65) Friedrich Rückert, *Die Verwandlungen des Ebu Said von Serûg oder die Makâmen des Hariri, in freier Nachbildung, Teil 1 (Stuttgart und Tübingen: Johann Friedrich Cotta, 1826); complete edn in 2 vols (Stuttgart und Tübingen: Johann Friedrich Cotta, 1837); Friedrich Rückert, Der Koran*, ed. August Müller (Franfurt am Main: J. D. Sauerländer, 1888).

(66) Martin Klamroth, *Die fünfzig ältesten Suren des Korans. In gereimter deutscher Übersetzung* (Hamburg: Herold'sche Buchhandlung, 1890).

(67) Shawkat M. Toorawa, '"The Inimitable Rose", Being Qur'ānic saj' from Sūrat al-Duḥâ to Sūrat al-Nâs (Q. 93-114) in English Rhyming Prose', *Journal of Qur'ānic Studies* 8.2 (2006): 143-53; Shawkat M. Toorawa, 'Referencing the Qur'ān: A Proposal, with Illustrative Translations and Discussion', *Journal of Qur'ānic Studies* 9.1 (2007): 139-47.

(68) Bruce B. Lawrence, 'Approximating sajʿ in English Renditions of the Qur'ān: A Close Reading of Sura 93 (*al-Dòuḥā*) and the *basmala'*, *Journal of Qur'ānic Studies* 7.1 (2005): 64-80.

(69) Thomas McElwain, *The Beloved and I*, 5th edn (Adams and McElwain, 2014).
يستحق هذا العمل التقدير للمشاعر التي أنتجته أكثر من مهارة المؤلف في ترجمة النص.

بذلك يتبع الشعر التوراتي والبنى الشعرية للأساطير البابلية. لسوء الحظ، قوبل عمله بالرفض التام، في معظمه على أسس واهية: وهي أنّ مقاطعه المزعومة ليست منتظمة تمامًا. ومع ذلك، فقد أدرك أنّ النصوص القرآنية تشترك في سمات مهمة مع الشعر التوراتي، وهو أمر كانت آراؤه فيه صحيحة، إلا أنّ هذا الموضوع لم يحظَ باهتمام منذ ذلك الحين. تضمّن عددٌ من ملاحظاته الأخرى حول الشكل الشعري الانتقالات الذكية بين "المقاطع"، والتي يسميها الاستمرارية، وسمة التضمين الشكلية، وهي أسلوب أدبي يحتوي فيه البيت الأخير على مادة تستحضر البيت أو السطر الافتتاحي، وبذلك، يميِّز المقطع أو الفقرة. تناول كتاب كارل فولرز اللغة العاميّة واللغة المكتوبة في الجزيرة العربية القديمة [*Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*] القافية بشكل مباشر، حيث حللها بوصفها سمة حاسمة في النصّ وجادل بأنّ القافية تشير إلى احتواء لغة القرآن [40] على سمات عاميّة. لم يقبل العلماء الآخرون عمله هذا وكانوا مصيبين، بلا شك، في رفض أطروحة أنّ القرآن كُتب بلغة عربية عاميّة. ومع ذلك، فقد كانت لديه بعض التبصّرات الجديرة بالحفظ والمتابعة. ولكنّ هذا الاتجاه البحثي أُهمِلَ إلى حد كبير في منتصف القرن العشرين. وكان المنشور المهم التالي هو عمل فريدرون ر. مولر بعنوان دراسات في النثر المسجوع في القرآن [*Untersuchungen zur Reimprosa im Koran*] عام 1969. لا يقدّم هذا العمل نظرة عامة عن السجع في القرآن ولكنه يناقش عدة جوانب مهمة منه، منها التغييرات في الترتيب المعتاد للكلمات من أجل القافية، وكذلك التغييرات في أشكال الكلمات في نهاية الآيات لأجل القافية. وقد نشرت أنجيليكا نويفرت عملاً بالغ الأهمية عام 1981 بعنوان دراسات في تكوين السور المكّية [*Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*]، قدّمت فيه تحليلاً نظاميًّا دقيقاً للسُور المكّية[70].

(70) David Heinrich Müller, *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie, erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilschriften und Koran, und in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragädie*, 2 vols (Vienna: A. Hölder, 1896); Karl Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache*

استعملت الدراسات الإسلامية التقليدية الشعر كمصدر للشواهد على الكلمات النادرة، وحذا العلماء الغربيون حذوها. ولم يَستعمل إلا قلّةٌ من العلماء الشعرَ لإثبات نقاط أخرى تتعلق بالمفاهيم والأشكال والسمات البلاغية الأخرى للنَصّ. مؤخرًا، استعمل توماس باور أمثلة شعرية لإثبات نقطة ما حول استعمال كلمة 'كل' في القرآن(71). كما قارنت أنجيليكا نويفرت الأوصاف القرآنية لآثار الأمم السابقة بمشهد الأطلال في القصيدة الكلاسيكية، وأظهرت كيف تَسْخر النصوص القرآنية من مفهوم الإنفاق المبالغ فيه قبل-الإسلام الذي يُمجَّد في الشعر(72). واضطلع غسان المصري بمشروع مثير للاهتمام يربط المواضيع الشعرية بتلك الحاضرة في القرآن، وقدّم لمحة عن ذلك في دراسة حديثة(73). ومن خلال منظور شعري للقرآن أيضًا، أجرى مايكل سيلز عدة دراسات حول جماليات الأنماط الصوتية في السُور القرآنية، بالإضافة إلى ترجمته للكثير من السُور والنصوص القرآنية(74). وكذلك نشرَ شوكت توراوا، [41] إلى جانب الترجمات المقفّاة للسُور القرآنية، مناقشاتٍ حول وظائف القافية في سورة مريم ونصوص أخرى من القرآن(75).

---

im alten Arabien (Strassburg: Karl J. Trübner, 1906); Friedrun R. Müller, *Untersuchungen zur Reimprosa im Koran* (Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität, 1969); Neuwirth, *Komposition.*

(71) Thomas Bauer, 'The Relevance of Early Arabic Poetry for Qur'anic Studies including Observations on *Kull* and on 22:27, 26:225, and 52:31', in Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, eds, *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'an (Leiden: Brill, 2010), 699-732.*

(72) Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 672-722.

(73) Ghassan El-Masri, 'Ma'sal: What the Tòalal Would Tell Us', in Michael Sells and Angelika Neuwirth, eds, *Quranic Studies Today* (London: Routledge, 2016), 249-61.

(74) Michael Sells, 'Sound, Spirit and Gender in Surat al-Qadr', *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991): 239-59; Michael Sells, 'Sound and Meaning in Surat al-Qariʿa', *Arabica* 40 (1993): 403-30; Michael Sells, 'A Literary Approach to the Hymnic Surahs in the Qur'an: Spirit, Gender and Aural Intertextuality', in Issa Boullata, ed., *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an* (Richmond: Curzon, 2000), 3-25.

(75) Shawkat M. Toorawa, 'Hapless Hapaxes and Luckless Rhymes: The Qur'an as Literature', *Religion and Literature* 41.2 (summer 2009): 221-7; Shawkat M. Toorawa, 'Sūrat Maryam (Q. 19): Lexicon, Lexical Echoes, English Translation', *Journal of Qur'anic Studies*, 13.1 (2011): 25-78.

في دراسة مهمة بعنوان العربية الغربية القديمة، جادل حاييم رابين بأنّ نظامًا نحويًا مشتقًا من شرق أو وسط الجزيرة العربية، واستُعمل كلغة مشتركة في الشعر، قد فُرض على نَصّ القرآن[76]. إنّ النظر في لغة القرآن يوحي لي بأنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بلغة الكهانة والخطابة أكثر من ارتباطها بلغة الشعر. وقد سبق لنولدكه وفيلهاوزن وفهد وآخرين أن لفتوا الانتباه إلى نصوص قرآنية تشبه السجع في فترة ما قبل الإسلام. ونُشرت مؤخرًا عدة دراسات حول سلسلة حالات القَسَم التي تظهر في بداية الكثير من السُور القرآنية قام بها كل من لمياء قنديل وأنجيليكا نويفرت[77]. كما نشر ديفين ج. ستيوارت عددًا من الدراسات حول عروض القرآن، مؤكدًا على دور السجع في القرآن ومجادلًا بأنّ السجع هو نوع من الشعر المعتمد على النَبْر أو التشديد، حيث تُقدّم تفعيلات أو نبضات الأجزاء المتوازية من الجملة بوساطة نَبْر-الكلمات. يُظهر فحص النَصّ القرآني أنّ القافية النهائية لها تأثيرات بعيدة المدى على الأسلوب القرآني وترتيب-الكلمة وأشكال الكلمات وبناء الآيات القرآنية. نشرَ ستيوارت دراسة عن الأشكال في القرآن التي قد تكون مرتبطة بالفأل وأنواع أخرى من الكلام النبوئي[78].

تفسِّر المناقشات السابقة نسبة كبيرة من الدراسات القرآنية التي تُجرى اليوم، ولكنها ليست شاملة بأي حال من الأحوال. فيما يلي، أُقدّم عدة مجالات بحثية

(76) Chaim Rabin, *Ancient West Arabian* (London: Taylor's Foreign Press, 1951).

(77) Lamya Kandil, 'Die Schwüre in den mekkanischen Suren', in Stefan Wild, ed., *The Qur'an as Text (Leiden: Brill, 1996), 41-57; Angelika Neuwirth, Scripture, Poetry, and the Making of a Community*, 104-12.

(78) Devin J. Stewart: 'Saj' in the Qur'an: Prosody and Structure', *Journal of Arabic Literature* 21 (1990): 101-39; 'Poetic License in the Qur'an: Ibn al-Ṣā'igh al-Ḥanafī's *Iḥkām al-Rāyfī Aḥkām al-Āy', Journal of Qur'anic Studies* 11.1 (2009): 1-54; 'The Mysterious Letters and Other Formal Features of the Qur'an in Light of Greek and Babylonian Oracular Texts', in Gabriel S. Reynolds, ed., *New Perspectives in the Qur'ān: The Qur'an in Context* (London: Routledge, 2011), 321-46; 'Divine Epithets and the *Dibacchius: Clausulae and Qur'anic Rhythm', Journal of Qur'anic Studies* 15.2 (2013): 22-64; 'Poetic License and the Qur'anic Names of Hell: The Treatment of Cognate Substitution in al-Raghib al-Isfahani's Qur'anic Lexicon',in Stephen Burge, ed., *The Meaning of the Word* (London: I.B. Tauris, 2015), 195-253.

تجري متابعتها حاليًا، ولكن في معظم الحالات على نحو منفصل عن أنواع الدراسات المذكورة أعلاه، وغالبًا من دون إشارة تُذكر إلى أعمالٍ خارج هذا الحقل الفرعي المعيَّن. هذه الأفكار حديثة نسبيًا.

بنية السُور الطويلة ونظرية الحلقة [42]

من المعترف به في الروايات الإسلامية التراثية عن الوحي أنّ القرآن نزل مفرَّقًا، ويشير الفن التراثي المعروف بـ 'أسباب النزول' إلى أنّ بعض الوحي تألّفَ من مقاطع قصيرة أُدرجت لاحقًا في سُور أطول بكثير. ويُظهر فحص النَصّ أنّ الكثير من السُور القصيرة مثل سورة التين وسورة الزلزلة وسورة القارعة قد نزلت دفعة واحدة وامتازت بوحدة متماسكة. كما يبدو أنّ عددًا من السُور متوسطة الطول مثل سورة القمر قد بُنيت كوحدات متكاملة. شكك الكثير من المستشرقين في القرنين التاسع عشر والعشرين في الوحدة الأساسية للسُور المدنية الطويلة، ووصف بعضهم سُورًا مثل البقرة وآل عمران بأنها خليط فوضوي من نصوص متباينة تناقش أفكارًا متنوعة للغاية. وردًا على ذلك، حظي موضوع آخر باهتمام كبير في الدراسات الغربية وهو بنية السُور الفردية ووحدتها النَصّيّة، خاصة السُور الطويلة، مثل سورة البقرة وسورة المائدة وغيرها، وهو ما يُشكِّل تحدّيًا كبيرًا لأولئك الذين يؤمنون بالوحدة الأساسية للسورة. وترجمَ مستنصر مير إلى اللغة الإنجليزية نظريات المفسِّرين المعاصرين حميد الدين فراهي (1860-1930) وأمين أحسن إصلاحي (1904-1997)[79]. وإصلاحي وفراهي هما عالمان معاصران من شبه القارة الهندية سعيا لإثبات أنّ سُور القرآن جميعها تتمتع بوحدة تكوينية من خلال المجادلة بأنّ كل سورة تدور حول موضوع مركزي. اعتمدت تحليلاتهما على فكرة أنّ القرآن يستند إلى بنية كونية معيَّنة تعكس ميتافيزيقيا الكون، وهو أمر لا يشغل الدراسات القرآنية الغربية الحديثة - مهما كانت أفكارهما مثيرة للاهتمام. ناقش مستنصر مير

(79) Amīn Aḥsan Iṣlāḥī, *Tadabbur-i Qur'ān* (Lahore: Faran Foundation, 1967-80).

هذا النهج في عدة المنشورات، منها كتاب يناقش نظرية النظم في تفسير إصلاحي المسمّى تدبر القرآن والمستند إلى عمل فراهي نظام القرآن[80]. وسعى علماء آخرون إلى تفسير بنية السُور الطوال ووحدتها، ولكن دون التأكيد بقوة على فكرة الموضوع المركزي[81].

[43] هناك تكتيك آخر، إلى جانب تحديد الموضوع المركزي لكل سورة، أُطلقَ عليه اسم 'البلاغة الساميّة' أو 'نظرية الحلقة'. ومن باب تفادي الخلط بينها وبين 'نظرية الأوتار'، هي رؤية مفادها أنّ الكثير من النصوص الأدبية وغيرها تتسم أساسًا ببنية متناظرة. أي، قد يُنظر إليها على أنها ذات بنية تشبه المرآة – ABB'A' – أو ما يصطلح عليه مؤيدو هذه النظرية بالبنية 'المتحدة المركز' – ABCB'A'. ووفقًا لرأي هذه المجموعة من العلماء، يُعتقد أنّ هذا ينطبق على القصيدة العربية وعلى الكثير من السُور القرآنية.

إنّ وظيفة البنية متحدة المركز التأكيد على أهمية القِسم المركزي. طُوِّرت نظرية الحلقة في سياق دراسة الأعمال القديمة كالإلياذة، وقدّمتها ماري دوغلاس في دراسة واضحة وتوليفية[82]. وقد اعتمدها علماء الدراسات الكتابية في أواخر

(80) Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Iṣlāḥī's Concept of Nazòm in Tadabbur-i Qur'ān* (Indianapolis: American Trust Publications, 1986); Mustansir Mir, 'The *Sura* as a Unity: A Twentieth-Century Development in Qur'ān Exegesis', in G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef, eds, *Approaches to the Qur'an* (London: Routledge, 1993), 211-24.

(81) A. H. Mathias Zahniser, 'Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisā'', in Issa J. Boullata, ed., *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān* (Richmond: Curzon, 2000), 26-55; Nevin Reda El-Tahry, *Textual Integrity and Coherence in the Qur'an*, doctoral dissertation, Toronto, 2010; and Neal Robinson, 'Hands Outstretched: Towards a Re-reading of *Sūrat al-Mā'ida', Journal of Qur'anic Studies* 3.1 (2001): 1-19; Muḥammad ʿAbdullāhDrāz, *al-Naba' al-ʿazòīm: nazòarātjadīda fi al-Qur'ān, taqdīm ʿAbd al-ʿAzīzal-Matòʿanī* (Cairo: Dār al-Qalam, 2008); David E. Smith, 'The Structure of Surat al-Baqarah', *Muslim World* 91.1-2 (2001): 121-36; Raymond K. Farrin, 'Surat alBaqara: A Structural Analysis', *Muslim World* 100.1 (2010): 17-32.

(82) Mary Douglas, *Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition* (New Haven: Yale University Press, 2007).

القرن العشرين وأطلقوا عليها مصطلح 'البلاغة الساميّة'. ويُعدّ هذا اختيارًا مؤسفًا للغاية للمصطلح. فرغم ارتباطه الواضح بالبلاغة، إلا أنّ هذا المصطلح كما يستعمله هؤلاء العلماء يشير أولاً وقبل كل شيء إلى البنية. ومهما كان تعريفه، فإنّ البلاغة الساميّة الفعلية تتميز بمحتوى واسع، يشمل معظم الأشكال البلاغية المعروفة في التقاليد اليونانية واللاتينية، وربما الكثير مما لم يُعرف في تلك التقاليد. وهي بالتأكيد لا تُحصر في شكل التناظر الوحيد هذا؛ إذ استعمالها بهذا المعنى المقيَّد يعني تقليلاً من شأن الساميين عبر التاريخ. نُقلت نظرية البلاغة السامية هاته من الدراسات الكتابية إلى الدراسات القرآنية، وقد برز العالم البلجيكي ميشيل كويبرز مؤيدًا رئيسًا لها. ونُشر عمله الرئيس، المائدة: قراءة في سورة المائدة في عام 2007 وتُرجم إلى اللغة الإنجليزية في عام 2009. وفي عام 2012، نشر عملاً مكرّساً لتركيب القرآن والبلاغة الساميّة وعرض فيه منهجه العام. وفي عام 2014، نشر تحليله للسُور الثلاث والثلاثين الأخيرة من القرآن مستعملاً المبادئ ذاتها[83]. ويقوم حالياً عدد من العلماء الآخرين بتطبيق هذا المنهج على سُور مختلفة من القرآن: فقد طبّقه ريموند فارين على سورة البقرة، كما طبّقه ماتياس زانيزر على عدد من السُور أيضاً[84].

على غرار منظِّري نظرية الأوتار في الفيزياء، يعتقد أصحاب نظرية الحلقة أنهم اكتشفوا مفتاحاً سيكشف عن أسرار لا تُحصى في القرآن - لكنّ ذلك يؤول

(83) Michel Cuypers, *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida* (Paris: Lethielleux, 2007); English translation as *The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qur'an* (Convivium Press, Miami, 2009); Michel Cuypers, *La Composition du Coran: Nazòm al-Qur'ān, rhétorique sémitique* (Paris: Gabalda, 2012); Michel Cuypers, *Une apocalypse coranique. Une lecture des trente-trois dernières sourates du Coran* (Pendé, France: Gabalda, 2014).

(84) Raymond K. Farrin, *Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text* (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 2014).
وحلل كارل ارنست سورة الممتحنة بوصفها تركيبًا حلقيًا في
How to Read the Qur'an: A New Guide, with Select Translations (Chapel Hill, North Carolina: University of North Carolina Press, 2011), 163-6.

[44] إلى فكرة أنّ سُور القرآن تتوافق مع نوع من البنية العميقة الذي يمكن الكشف عنه من خلال المفردات المحددة والتحليل البنيوي. يدّعي كويبرز وغيره ممّن يطبّقون هذه النظرية على القرآن أنهم يقومون بـ "تحليل بلاغي"؛ ومع أنه من المؤكد أنهم يحللون جوانب معيّنة من البلاغة القرآنية، يبدو لي أنهم يهملون الكثير. لقد انخرط هؤلاء العلماء في تحليل بنيوي يهدف إلى اكتشاف تقاطعات الأنماط المختلفة في النَصّ. ينبغي الإقرار بأنهم لم يكونوا أول من اكتشف البنى المتقاطعة أو المتناظرة في النَصّ. فقد أشار نيل روبنسون مسبقًا إلى عدد من البنى المتناظرة في تحليله لسورة المائدة. يبدو المبدأ العام القائل إنّ البنية "المتحدة المركز" مثل ABCB'A' تعمل على تركيز الانتباه على العنصر المركزي C أو إبراز أهميته معقولاً بعامة. لكن تكمن المشكلة عندما تكون علامات البنية واهية وعندما تمتد البنى المتناظرة المزعومة على مدى عشرات أو حتى مئات الآيات. عندئذ، هناك شيء مناف للعقل في افتراض أنّ كل أو معظم سُور القرآن، بدلاً من بعض السُور فحسب، أو حتى مجرّد أجزاء من بعض السور، يستند إلى هذه البنى المتناظرة. في الواقع، غالباً ما تتجاهل تحليلات كويبرز السمات الواضحة للنَصّ مثل القافية النهائية التي من شأنها أن تجعل المرء يتردد في تقسيم الآية في منتصفها، وهو أمر يفعله على نحو متكرر. زيادة على ذلك، إنّ تحديد بنية متناظرة، حتى لو كانت سمة واضحة في النصّ وليست بنية مفروضة عليه، لا يكشف على نحو سحري عن رسالة السورة أو حتى بلاغتها. بل إنّ هذه العملية تزعم، من خلال تحديد هذه البنية النفسية-اللغوية العميقة، الكشف عن آليات عمل العقل السامي.

النقد النسوي

من المجالات النقدية الأخرى التي لم تحظَ باهتمام ألبتة في الدراسات القرآنية خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين هي القراءات النسوية للقرآن. تتداخل هذه الدراسات إلى حد كبير مع الدراسات المتعلقة بوضع المرأة في الدين

الإسلامي والثقافات بعامة، التي أصبحت حقلاً واسعاً ومتنوعاً. قدّمت باربرا ستواسر وليلى أحمد نظرات عامة مفيدة عن المادة المتعلقة بالمرأة في النصوص الإسلامية الأساسية. ومنذ أعمالهما، ظهر عدد من الدراسات التي تسعى إلى مقاربة القرآن والتفسير القرآني والشريعة الإسلامية من هذا المنظور(85). ومن أشهر هذه الأعمال باللغة الإنجليزية [45] ما كتبته أمينة ودود وأسماء برلاس، اللتان قدّمتا قراءات نسوية للقرآن(86). ومن العلماء الآخرين الذين شاركوا في هذا الاتجاه رفعت حسن وعزيزة الهبري وكيشيا علي وكارين باور وغيرهم، الذين تطرّقوا إلى مواضيع قرآنية أثناء تعاملهم مع التفسير القرآني والشريعة الإسلامية ومواضيع ذات صلة(87). ويُعدّ كتاب كارين باور فاعلاً على نحو خاص في تقديم نظرة عامة عن التفسير التاريخي، سواء ما قبل الحديث أو الحديث، للآيات القرآنية المتعلقة بالتراتبية الجندرية، من لدن مفسّرين من مختلف المذاهب والالتزامات الأيديولوجية، دون تجاهل الأدلة أو التعسّف في تفسيرها لخدمة غاية سياسية.

---

(85) Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992); Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

(86) Amina Wadud, *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1999) [first published in Malaysia in 1992]; Asma Barlas, '*Believing Women' in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002).

(87) Aziza al-Hibri, 'A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Ever Get Into This Mess?', *Women and Islam: Women's Studies International Forum Magazines* 5 (1982): 207-19; Riffat Hassan, 'Made from Adam's Rib: The Woman's Creation Question', *Al-Mushir Theological Journal of the Christian Study Centre* (Rawalpindi, Pakistan) (Autumn 1985): 124-56; Ayesha S. Chaudury, 'I Wanted One Thing and God Wanted Another...: The Dilemma of the Prophetic Example and the Qur'anic Injunction on Wife-Beating', *Journal of Religious Ethics* 39.3 (2011): 416-39; Ayesha S. Chaudury, 'The Ethics of Marital Discipline in Pre-Modern Qur'anic Exegesis', *Journal of the Society of Christian Ethics*, 30 (2) (2010): 123-30; Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence* (Oxford: One world, 2006); Kecia Ali, *Marriage and Slavery in Early Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010); Karen Bauer, *Gender Hierarchy in the Qur'ān: Medieval Interpretations, Modern Responses* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

يعتمد مدى نجاح هذه الأعمال على وجهة نظر المرء. فالنقد النسوي صريح في توجهه السياسي، وقد يعتبره بعضهم ناجحاً إذا أقنع القراء بأنّ مواقف نسوية سياسية معيّنة يدعمها القرآن أو على الأقل تتوافق مع قراءة واحدة أو أكثر من القراءات المقبولة للنَّصّ المقدّس. على العكس من ذلك، يمكن للمرء أن يجادل بأنّ القراءة النسوية الممتازة للقرآن هي تلك التي لا تتلاشى إذا استُبعدت الاهتمامات السياسية المعاصرة من المعادلة. بمعنى آخر، لكي تصمد هذه الأعمال أمام اختبار الزمن وتسهم في الدراسات القرآنية بشكل عام، يجب أن تكشف عن شيء جوهري يتعلق بنَصّ القرآن وتاريخ تفسيره، وليس عن أهداف مؤلفيها فحسب.

هناك بعض النقاط الواضحة التي يمكن البدء منها لبناء قراءة نسوية للقرآن. أولاً، هناك الكثير من تعابير الثنائيات الشاملة التي تذكر الذكور والإناث كأجزاء متكاملة في كلٍّ ما: المؤمنون والمؤمنات وما إلى ذلك، ما يشير إلى أنّ الرجال والنساء متساوون في الجوهر، حيث يشكِّل كل منهما نصف البشرية (وربما الجن أيضاً، بالمناسبة). ثانياً، يؤكد القرآن على الاستقلال الجذري للروح، ولا يفرِّق بين أرواح الذكور والإناث أو بين الحكم على أرواح الذكور والإناث. ثالثاً، هناك نَصّ قرآني يُذكِّر بما ورد عن أفلاطون، يصف الرجل والمرأة بأنهما خُلِقا من نفس واحدة؛ ما يعني ضمناً أنّ [46] كلاً منهما يشكِّل نصف الروح البشرية الأصلية، دون أي إشعار بالتراتبية. رابعاً، تتخذ قصة آدم وحواء في القرآن منحىً نسوياً واضحاً لا يمكن اعتباره عَرَضياً. فحواء لم تُخلق من ضلع آدم. كما أنّ آدم وحواء يتحملان المسؤولية بالتساوي عن تناول الثمرة المحرَّمة، ويُعاقَبان بالتساوي. لم تأكل حواء الثمرة أولاً، ولم تغوِ آدم لتناولها، وقد جرى عمداً استبعاد الرسالة التي مفادها أنه لا ينبغي للأزواج أبداً الإصغاء إلى زوجاتهم أو أنّ النساء لا يمكن الوثوق بهن وأنهن يقُدن الرجال إلى الهلاك. خامساً، ينتقد القرآن مراراً وتكراراً ممارسة وأد البنات المنتشرة في القبائل العربية، ويسخر من الرجال في جمهور المخاطَبين لتفضيلهم الأبناء الذكور على الإناث. سادساً، وربما الأكثر جذرية، يعني التأكيد على الغيرية الجوهرية لله أنه ليس له جنس، لأنه لا يمكن مقارنته

بمخلوقاته. وعليه، لا يمكن للمرء تسويغ النظام الأبوي قياسًا على سيطرة الله على العالم. وقد تناول النقاد النسويون الكثير من هذه الجوانب في القرآن.

بالإضافة إلى ذلك، تناول النقد النسوي أيضاً النصوص القرآنية الأكثر إشكالية بالنسبة للنسويات. ومن ذلك الآية التي تخبر الأزواج بأنه يمكنهم ضرب زوجاتهم عند نشوزهن ﴿وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ وتفيد بأنّ الرجال قوامون على النساء ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ (سورة النساء: 34)؛ والآيات المتعلقة بالحجاب (سورة النور: 31؛ سورة الأحزاب: 55، 59). وقد أظهرت بعض الدراسات، مثل العمل الحديث لكارين باور، أنّ أُولى هذه الآيات، على أي حال، اعتُبرت إشكالية بالفعل عند المفسِّرين في العصور الوسطى، الذين سعوا إلى تلطيف المعنى المنقول من خلال وسائل تأويلية متنوعة: كتقييد شدّة "الضرب" المذكور، والمجادلة بأنّ الفعل ضرب-يضرب له معنى مختلف تماماً، وهو ما حدد الظروف التي يُسمح فيها بالضرب، وما إلى ذلك.

في كثير من الحالات، سعى النقاد النسويون إلى المجادلة بأنه في حين كانت المجتمعات الإسلامية أبويّة، فإنّ القرآن نفسه لا يسوّغ ذلك. بدلاً من ذلك، استُعملت مصادر خارج القرآن، لا سيما الحديث والشريعة الإسلامية، لتسويغ النظام الأبوي، وجعلت التفاسيرُ القرآنية من الصعب تجنّب النظر إلى النَصّ القرآني من خلال عدسة أبوية. وفي عدد من الحالات، يمكن إثبات صحة هذا. فعلى سبيل المثال، قصة خلق حواء من ضلع آدم، والتي وردت في سفر التكوين وتم استبعادها عمداً من القرآن لأنّ تبعاتها كانت مرفوضة أيديولوجياً، تظهر على نطاق واسع في التفسير. ويصاحب القصة رواية إضافية مفادها أنّ النساء فيهن عواج بطبيعتهن لأنّ حواء خُلقت من ضلع آدم المعوج. وأرى أنّ هذا التفسير المعادي للمرأة يتعارض صراحةً مع المعنى المقصود في القرآن في قصة حواء. ومع ذلك، فإنّ الافتراض بأنّ القرآن ليس أبوياً ألبتة وأنّ كلَّ القراءات الأبوية للنَصّ هي خطأ الرجال المتأخرين أو الثقافات المتأخرة هو أمر لا يمكن الدفاع عنه بوضوح أيضاً.

مؤخراً، قامت عائشة هداية الله بدراسة عدد من أعمال أبرز المفسّرين

النسويين للقرآن وحددت ثلاث تقنيات تأويلية استعملوها في أغلب الأحيان، وأطلقت عليها: [47] التأطير السياقي التاريخي، والقراءة التناصية الداخلية، واستدعاء النموذج التوحيدي. وقد ناقشت الافتراضات الأساسية وراء مناهجهم المعرفية وأبدت بعض الانتقادات الحذرة لأعمالهم. يُعدّ عملها علامة على نضج معيَّن في هذا الحقل الفرعي من الدراسات الإسلامية وقدرة على التأمل والنقد(88).

التيبولوجيا

أشار سبرينغر وهورفيتز وبيل وغيرهم من العلماء إلى أهمية "قصص العقاب" في القرآن ولفتوا الانتباه إلى الأنماط المنتظمة المتعلقة بتفاعلات الأنبياء مع أقوامهم في الماضي التي تعرضها هذه القصص. وقد استمر هذا الاتجاه في العقود الأخيرة في أعمال وانسبرو وألفورد وِلش وديفيد مارشال. ومع ذلك، حدث تغيير من نوع ما فيما يتعلق بتحليل هذه القصص وغيرها من القصص الكتابية التي تستفيد من مصطلح التيبولوجيا. كتبَ هوروفيتز وبيل ووات أنّ بعض الغرائب في قصة نوح والطوفان القرآنية، على سبيل المثال، كانت نتيجة لإسقاطات ماضوية أدخَلَ فيها النبيُّ تجربته الخاصة في السرد، ولكن في الآونة الأخيرة، أضحى الادعاء أنّ الروايات المبكرة كان الهدف منها منذ البداية أن تكون نماذج لفهم تجربة النبي وتأويلها وكشف مهمته النبوية وتعاملاته المعقدة مع قومه. وهنا يُفضَّل التوصيف الذي قدّمه مايكل زويتلر عن الارتباط المنطقي بين رواية المثال وزمن النبي نفسه: "إنّ القصص القرآنية عن الرسل والأنبياء السابقين... تهدف على نحو صريح إلى أن تُفهم بأنها إشارات أو عروض سابقة تيبولوجية يقدِّم فيها شخصُ محمد وسيرته، نبيّ الله ورسوله، إعادة التجسيد والاستيفاء المطابقين - النموذج المتمم"(89). إنّ

(88) Ayesha Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

(89) Bell, *Introduction*, 127-8; Bell andWatt, Introduction, 133-4; Zwettler, 'Mantic Manifesto', 97.

النقطة الرئيسة في دراسة القرآن هي أنّ الكثير من السُور، لا سيما تلك التي تتضمن قصص العقاب وغيرها من السرديات الكتابية المشابهة، تقدّم بانتظام حججًا قياسية، بدرجات متفاوتة من الشفافية، عن الوضع المعاصر للنبي ومجتمعه.

نشرَ هيربرت بوسي دراسة تيبولوجية عن الحُكام في القرآن. وفي عام 1990، نشرَ زويتلر تفسيراً تيبولوجيًا لسورة الشعراء، وقدّم ديفين ج. ستيوارت تفسيراً تيبولوجيًا لسورة القمر في عام 2000. ومؤخراً، قدّم سيدني غريفيث مناقشة عامة ممتازة عن التيبولوجيا القرآنية في كتابه عن الكتاب المقدّس في اللغة العربية. [48] وناقشت أنجيليكا نويفرت موضوع التيبولوجيا في كتابها القرآن بوصفه نَصًّا من العصور المتأخرة. ومن المتوقّع أن تكون الدراسات التيبولوجية مجالاً للاهتمام البحثي القوي في المستقبل[90].

الشفاهية وتقديس القرآن

لا تزال مسألة الطبيعة الشفهية للنَصّ غير محسومة. لقد لاحظ العلماء منذ زمن طويل أنّ القرآن يتضمن عبارات وتراكيب متكررة، وأنّ الكثير من هذه التكرارات يأتي مع اختلافات. وقد تطرّق العلماء المسلمون في العصور الوسطى لهذه التكرارات المتباينة في أعمال عُنونت بـ الأشباه والنظائر أو الوجوه والنظائر. وكما ذكرنا سابقاً، قدّم رودي باريت كشوف كثيرة عن هذه الشواهد الموازية المتكررة في

(90) Heribert Busse, 'Herrschertypen im Koran', in Ulrich Haarmann and Peter Bachmann, eds, *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zu* 65 Geburtstag (Wiesbaden: F. Steiner, 1979), 56-80; Michael Zwettler, 'A Mantic Manifesto: The Sūra of "The Poets" and the Qurānic Foundations of Prophetic Authority', in James L. Kugel, ed., *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 75-119, 205-31; Devin J. Stewart, 'Understanding the Koran in English: Notes on Translation, Form, and Prophetic Typology', in Zeinab Ibrahim, Nagwa Kasabgy, and Sabiha Aydelott, eds, *Diversity in Language: Contrastive Studies in English and Arabic Theoretical and Applied Linguistics* (Cairo: American University in Cairo Press, 2000), 31-48; Sidney H. Griffith, The Qur'an in Arabic: *The Scriptures of 'the People of the Book' in the Language of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2013), 54-96; Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 573-80.

كتابه التعليق والفهرس. ويقترح مايكل زويتلر، الذي كتب عملاً مهماً عن التأليف الشفهي للشعر العربي، في دراسته لسورة الشعراء أنّ سُور القرآن تحمل بعض سمات الأداء الشفهي. ويشير ألفورد وِلش إلى أنّ قصص العقاب في القرآن، والتي تتضمن أنماطاً متكررة أو تراكيب متكررة لكن متنامية تدريجياً، تُظهر علامات التأليف الشفهي، ما قد يفسِّر التباينات بين النُسخ المختلفة للقصص. كما كتب عالم الفولكلور آلان دونديس أيضاً عملاً عن الطبيعة الشفهية للقرآن، مشيراً إلى الصور النموذجية المعروفة من التقاليد الشعبية التي تظهر أيضاً في القرآن. ومؤخراً، كتبَ أندرو بانيستر دراسة عن التأليف الشفهي في القرآن. ومن خلال استعمال برنامج كمبيوتر وتغطية مجموعة صغيرة من النصوص أثبتَ ما كان واضحاً بالفعل، وهو وجود قدر كبير من التكرار لعبارات معيّنة في القرآن. وخلص إلى أنّ القرآن يحتوي بحق على نصوص تُثبت التأليف الشفهي بالأدلة. تُعتبر الرؤية الناتجة عن تأليف القرآن داعمةً، بمعنى ما، للرواية التراثية عن نقل القرآن في المصادر الإسلامية، التي تجادل بأنّ النقل الشفهي المتواصل قد حافظ على بقاء النَصّ الأصلي [49] سليماً - وهذا على الرغم من الأدلة، المعترف بها على نحو تام في المصادر الإسلامية، على وجود قراءات متباينة ملحوظة. ومع ذلك، لا يزال من الممكن أن تكون مسألتا التأليف والنقل اللاحق مسألتين متباينتين تماماً.

استناداً إلى نماذج بناء الأناجيل الإزائية التي اقترحها ديبيليوس وبولتمان وأنصار نظرية تاريخ الأشكال [*Formgeschichte*]، تجادل الدراسات القرآنية لوانسبرو بأنّ التكرار مع التباين في القرآن ناتج عن دمج آثار مختلفة كانت متداولة على نحو مستقل في المجتمع ما قبل القرآني. مؤخراً، طبَّق كارلوس سيغوفيا منهج وانسبرو على القصص القرآنية المتعلقة بنوح. وقد انتقدتُ هذه الرؤية معتبراً إياها غير قابلة للتطبيق نظراً لوجود أدلة على الاستراتيجية البلاغية الكلّيّة وبنية الوحدة الكبرى - أي، السُور التي ترد فيها النصوص المتباينة. يستعمل وانسبرو النُسخ المختلفة لقصة شعيب في القرآن كعامل حاسم في تحديد شكل الوحدة الصغرى - أي، النصوص الفردية التي تعرض قصة شعيب. كما انتقد جوزيف ويتزتوم نظرية

وانسبرو عن الآثار المتباينة، وفق الأسس نفسها. وقد اقترح عدد من العلماء، منهم ألفورد وِلش وفريد دونر وديفين ستيوارت، أنّ التباين في مثل هذه القصص قد تَشكَّلَ بسبب الطبيعة الظرفية للسُور، بغض النظر عن كيفية تصوُّر تلك العملية.

وصفَ عدد من العلماء القرآن بأنه يقدِّم أدلة على عملية التطوّر والتقديس، مستندين إلى نظريات عن التقديس أو المعيارية في الدراسات الكتابية المسيحية. إذ جادلت أنجيليكا نويفرت ونيكولاي سيناي والعالِم الكتابي كارل فريدريش بولمان بأنّ النصوص المتباينة تُظهر تطوّراً حصل على مَر الزمن وتخبرنا شيئاً عن التغيرات في المجتمع الذي أنتجها. تركّز نويفرت على نحو خاص على السياق الشعائري. ومن خلال تناولها أحد الاهتمامات الرئيسة لرودولف بولتمان، ذاك الخاص بـ تشكيل المجتمع [*Gemeindebildung*]، واعتماداً على النقد المعياري الكتابي، اكتشفتْ في المراحل التاريخية لتكوين القرآن مراحل مختلفة في الممارسة الشعائرية للمجتمع الإسلامي المبكر. وقد عالجت على نحو خاص القصص القرآنية حول الخلق ومريم (سورة آل عمران وسورة مريم) وموسى. كما عالج نيكولاي سيناي قصصًا معيَّنة عن إبراهيم بالطريقة نفسها. ومن المرجّح أن يكون هذا الاتجاه في الدراسات مهماً في المستقبل. وقد أشرتُ إلى أنّ علماء الدراسات القرآنية قد يستفيدون من النقد التحريري للعهد الجديد، مثل عمل ويلي ماركسن، الذي يؤكد على دور المحرِّر في صياغة الحجج وتأكيد نقاط معيّنة في المراحل الأخيرة من تكوين النَصّ، بالإضافة إلى نقد الشكل والنقد المعياري أو القانوني.

القرآن بوصفه عملاً جماعيًا

تحدَّث المستشرقون في القرن التاسع عشر عن النبي محمد بوصفه مؤلف القرآن، وناقشوا أحيانًا مَن قد يكون مخبروه [50] وما إذا كانوا يهودًا أم مسيحيين. ومن الأفكار التي ظهرت مؤخرًا في الدراسات القرآنية أنّ القرآن هو في الواقع نتاج جماعي لمجموعة ما، وليس لمؤلف واحد. إنه مدونة للسجالات والجدالات والحوارات بين النبي ومجموعات متنوعة من المحاورين، منهم اليهود والمسيحيون

والوثنيون والمؤمنون بالنبي ومعارضوه. وقد ناقش كل من كلود غيليوت وأنجيليكا نويفرت هذه الخاصية متعددة الأصوات في القرآن، وهي تتماشى مع فكرة أنّ القرآن يقدّم معلومات عن تطوّر الجماعة الدينية، ومنها على وجه الخصوص - بالنسبة إلى نويفرت - عن البنية الشعائرية للجماعة. وقد عالج عدد من العلماء الآخرين هذا الجانب من القرآن من خلال التركيز على الجدالات والمناقشات في النَصّ، منهم منعم سيري في كتابه الجدل النَصّي المقدّس ومهدي عزايز في كتابه الخطاب-المضاد في القرآن[91]. وهناك دراسة مهمة أخرى عن السجال في القرآن ولكن هذه المرة من منظور المنطق والبناء الحجاجي، وهي كتاب روزاليند جوين المنطق والبلاغة والاستدلال الشرعي في القرآن: حجج الربّ[92].

استشراف المستقبل

مع أنّ هذا الحقل قد شهد بلا شك نهضة، إلا أنّ هناك عددًا من المشكلات القديمة التي لم يُتغلَّب عليها، والتقدّم المنهجي في فهم القرآن ما يزال يسير بوتيرة أبطأ مما قد يتخيله المرء، بالنظر إلى حجم الاهتمام الموجَّه لهذا العمل. فعلى سبيل المثال، هناك عشرات من الترجمات الإنجليزية للقرآن. ومعظم المترجمين ليسوا بارعين على نحو خاص في النثر الإنجليزي؛ وكثير منهم ليس ضليعًا في اللغة العربية؛ والقليل منهم متخصص في الدراسات القرآنية. فآربري، على سبيل المثال، كان مترجمًا بارعًا، وعالمًا جيدًا باللغة العربية، وكتبَ بإنجليزية جميلة، لكن لم يكن أيٌّ من أعماله العلمية مكرَّسًا للقرآن. أما طريف الخالدي فهو عالم جيد باللغة العربية وأسلوبه في الإنجليزية متميز، لكنه ليس عالمًا في القرآن أيضًا. الاستثناءات هي ريتشارد بيل وعبد الحليم وآلان جونز في اللغة الإنجليزية وريجيس بلاشير في

---

(91) Mun'im Sirry, *Scriptural Polemics: The Qur'an and Other Religions* (Oxford: Oxford University Press, 2014); Mehdi Azaiez, *Le contre-discours coranique* (Berlin: De Gruyter, 2015).

(92) Rosalind Gwynne, *Logic, Rhetoric and Legal Reasoning in the Qur'ān: God's Arguments* (New York: Routledge/Curzon, 2004).

الفرنسية ورودي باريت في الألمانية. وهذا يدل على أنّ التاريخ الطويل والدؤوب للترجمة لم ينتج التقدّم العلمي المنشود. إنّ إنتاج ترجمة محسَّنة يتضمن حلَّ بعض المشكلات البارزة في تفسير القرآن، والمترجمون الذين ليسوا على دراية كاملة بتاريخ النزاعات المختلفة المحيطة بتفسير النقاط الحرجة في النصّ المقدّس هم بالضرورة في وضع غير مؤاتٍ.

[51] إنّ الكثير من الكتّاب المعاصرين في مجال الدراسات القرآنية ليسوا على دراية بالتقليد الألماني في الدراسات القرآنية الذي يعود إلى أبراهام غايغر ويستمر حتى الوقت الحاضر. لكن أصبح من السهل الآن لمن لا يقرأ الألمانية الوصول إلى هذه الأدبيات الثانوية. فقد تُرجم عمل أبراهام غايغر إلى الإنجليزية، كما تُرجم كتاب إجناتس جولدتسيهر اتجاهات التفسير القرآني [*Richtungen der Koranauslegung*] وكتاب نولدكه تاريخ القرآن إلى الإنجليزية والعربية. وقد أدرَجت المداخلُ في موسوعة القرآن الكثير من النتائج المهمة للتراث الألماني في الدراسات القرآنية. ومع ذلك، فإنّ الكثير من الدراسات الألمانية المهمة من أواخر القرن التاسع عشر وحتى الوقت الحاضر لم تكن ترجمتها متاحة، منها أعمال هوروفيتز وشباير وغيرهم، والكثير من الكتّاب في المسائل القرآنية، مثلهم مثل الكتّاب في الدراسات الكتابية، أعادوا اختراع العجلة. وقد كتبَ العلماء مقالات جديدة تعالج المادة الكتابية في القرآن دون أن يكونوا قد درسوا عمل هاينريش شباير، وهو بيان شامل حول هذا الموضوع بنى على عمل أسلافه وتوسّعَ فيه.

لا يزال التركيز على الصلات بالتأثير اليهودي والمسيحي والعلاقات معهما سمة رئيسة في الدراسات الأوروبية للقرآن. أحد أسباب ذلك هو أنّ العلماء الأوروبيين الذين كتبوا عن القرآن اطلعوا على التقاليد اليهودية والمسيحية واكتسبوا خبرة فيها. فقد تلقّى عدد منهم تدريباً في الدراسات الكتابية قبل دخولهم حقل الدراسات القرآنية. بالإضافة إلى ذلك، لم يكن معظم المفسّرين المسلمين في العصور الوسطى على دراية بمثل هذه المواضيع، ومن غير المرجَّح أن يستكشفها العلماء المعاصرون في العالم الإسلامي لأسباب مؤسسية وأيديولوجية.

إحدى المشكلات المستمرة في هذا الحقل هي الرفض التلقائي للأعمال لأسباب أيديولوجية. وهذه المشكلة قديمة. فكما ذُكر سابقاً، كتب دافيد هاينريش مولر عملاً جريئاً عن الشعر الأصلي عند الساميين، حيث جادل بأنّ تأليف القرآن كان مثالاً آخر للخطاب النبوي السامي واتبعَ أنماطاً مقطعية في التأليف وُجدت أيضاً في الشعر الكتابي والأساطير البابلية وحتى في جوقات المآسي اليونانية. رفض العلماء المعاصرون هذا الكتاب وأهمله الباحثون لاحقاً باستثناء أنجيليكا نويفرت التي استفادت منه في عملها حول تكوين السُور المكّيّة. وعمل نويفرت هذا هو العمل الآخر الذي أهملته نسبيًا الدراسات اللاحقة. فبعد عدة مراجعات من ألفورد وِلش وأندرو ريبين وتيلمان ناجل، لم يُحقَّق في هذا العمل أو يُعالَج أو يُتابَع في الأعمال الأخرى. وفي كلتا الحالتين، فإنّ أسباب نقد هذه الأعمال لا تسوِّغ إهمالها، إذ يحتوي الواحد منها على الكثير من الأفكار القيِّمة حول بنية السور وتفسيرها. ويَسع المرء ذكر أعمال أخرى لم يجرِ البناء عليها، مثل عمل كارل فولرز حول اللغة العاميّة والمكتوبة في القرآن.

من نقاط الضعف في الدراسات الغربية افتقارها إلى الخبرة في اللغة العربية والمعرفة غير الكافية بقواعدها وبلاغتها. صحيح أنّ عددًا من أبرز العلماء في الدراسات الغربية للقرآن كانوا متمكّنين [52] في العربية، إلا أنّ ذلك لم يكن هو القاعدة العامة. غالبًا ما كان مستوى الخبرة في النصوص العربية أعلى بين العلماء المتخصصين في الأدب العربي والتاريخ واللاهوت والشريعة ومواضيع أخرى. وقد استطاع العلماء الذين يكتبون عن القرآن منذ فترة طويلة الاعتماد على الترجمات بشكل كبير في أنواع معيّنة من الأبحاث أكثر من العلماء في مجالات أخرى من الدراسات الإسلامية. وتوجد الآن فهارس للقرآن باللغة الإنجليزية واللغات الأوروبية الأخرى. وتُسهِّل موسوعة القرآن التي نُشرت مؤخرًا إمكانية الوصول إلى بعض الجوانب التقنية لقواعد اللغة القرآنية ومُعجمها دون الحاجة إلى معرفة عميقة باللغة العربية.

من نقاط الضعف الأخرى عدم الإلمام بالدراسات الإسلامية في العصور

الوسطى حول جوانب كثيرة من القرآن، سواء في التفسير أو التحليلات النحوية أو علم المعاجم أو البلاغة أو التأويلات الفقهية واللاهوتية وما إلى ذلك. كان نولدكه وجولدتسيهر استثنائيين في هذا الصدد، إذ استفادا استفادة كاملة من المواد التي نُشرت في عصرهما. يمكن القول إنّ عمل نولدكه ما كان ليكون ممكنًا لولا نشر كتاب الإتقان في علوم القرآن للسيوطي. لم يكن كثير من العلماء المتأخرين بالدقة نفسها في استعمالهم للمصادر الإسلامية من العصور الوسطى، لا سيما مع النمو الهائل في كمية المواد المتاحة. لفترة طويلة، كان يُفترض أنّ اكتشاف تفسير الطبري سيحل معظم مشكلات تفسير القرآن. وعندما أكتُشِفَ هذا العمل ونُشر، أدرك العلماء أنه لم يحل في الواقع الكثير من القضايا، رغم قيمته الهائلة في حفظ المادة التفسيرية المبكرة.

شهد النصف الثاني من القرن العشرين نشر أعمال تفسيرية أقدم مثل تفسير مقاتل بن سليمان وتفسير مجاهد، لكن حتى هذه التفاسير فشلت في بيان بعض الجوانب الصعبة من النَصّ. وبسبب الفجوة الظاهرة بين حتى التفاسير المبكرة وسيرة النبي ونَصّ القرآن نفسه، شكك بعض العلماء الغربيين في قيمة تراث التفسير ككل. وكانت النتيجة أنّ الكثير من النقاد الغربيين للقرآن أولوا اهتمامًا محدودًا بمناقشات القرون الوسطى حول النحو والمعاجم والبلاغة والتفسير التي قد تكون ذات صلة بالمواضيع التي يبحثون فيها.

ولأنّ العلماء جاءوا إلى دراسة القرآن من حقول متنوعة ومنظورات تخصصية ووجهات نظر مختلفة، فإنّ هناك مشكلة مستمرة تتعلق باستمرارية البحث. ففي كثير من الحالات، يجري العلماء محادثات أحادية الجانب، يرجع ذلك جزئيًا إلى عدم دراية العلماء الآخرين بأعمالهم وجزئيًا بسبب الانقسامات الأيديولوجية. وتتفاقم هذه المشكلة بسبب الحواجز اللغوية، ليس فقط بين أولئك الذين يعملون باللغات الأوروبية ولغات العالم الإسلامي مثل العربية أو الفارسية أو الأوردية أو الإندونيسية، بل حتى بين الإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية. لقد كانت بعض الشخصيات البارزة مهمةً في سد الفجوة بين الألمانية والإنجليزية من جهة -

ريتشارد بيل على وجه الخصوص - وبين الألمانية والفرنسية من جهة أخرى - ريجيس بلاشير وكلود غيليوت على نحو خاص. يمكن أن تساعد التطوّراتُ المؤسسية الحديثة في تبسيط هذه العملية مع ما يُبذَل من جهود في ترجمة أعمال معيّنة.

[53] إلى حد ما، كان البحث يجري في خطابات فرعية أو في حجرات بحثية منعزلة تحددها الأيديولوجيات وتظل منفصلة نسبياً عن بعضها بعضًا. وقد أنتج التنقيحيون الجذريون عدداً من الدراسات التي استشهد بها مؤلفون ذوو توجهات فكرية مماثلة وتوسّعوا فيها، ولكنها لم تتلقَّ نقداً كافياً من العلماء الآخرين. وعندما وُجِّهت انتقادات، مال المؤلفون الأصليون إلى تجاهلها وإعادة تأكيد ادعاءاتهم فحسب بدلاً من التصدّي لهذه الانتقادات بشكل مباشر. وفي كثير من الحالات، بذل هؤلاء المؤلفون جهداً لرفض منهجية خصومهم بوصفها معيبة دون التطرّق إلى نتائجهم الملموسة أو ادعاءاتهم حول النَصّ.

المصادر والمراجع

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate.* New Haven: Yale University Press, 1992.

Ahrens, Karl. 'Christliches im Qoran'. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 84 (1930): 15–68, 148–90.

Aldeeb Abu Sahlieh, Sami. *Al-Qur'ān al-karīm bi-l-tasalsul al-tā'rīkhī.* Ochettaz: Aldeeb, 2015.

Aldeeb Abu Sahlieh, Sami. *Le Coran: texte arabe et traduction française*, 2nd edn. Ochettaz: Aldeeb, 2016.

Ali, Kecia. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence.* Oxford: Oneworld, 2006.

Ali, Kecia. *Marriage and Slavery in Early Islam.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

Andrae, Tor. *Der Ursprung des Islams und das Christentum.* Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1926.

Andrae, Tor. *Mohammed: sein Leben und sein Glaube.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1932.

Azaiez, Mehdi. *Le contre-discours quranique.* Berlin: De Gruyter, 2015.

Azmeh, Aziz al-. *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and His People.* Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Barlas, Asma. *'Believing Women' in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an.* Austin: University of Texas Press, 2002.

Barth, Jakob. 'Studien zur Kritik und Exegese des Qorans', *Der Islam* 6 (1916): 113–48.

Bashear, Suleiman. *Studies in Early Islamic Tradition.* Jerusalem: The Max Schloessinger Memorial Foundation and the Hebrew University of Jerusalem, 2004.

Bauer, Karen. *Gender Hierarchy in the Qur'ān: Medieval Interpretations, Modern Responses.* Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Bauer, Thomas. 'The Relevance of Early Arabic Poetry for Qur'anic Studies Including Observations on *Kull* and on Q 22:27, 26:225, and 52:21'. In Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, eds, *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu.* Leiden: Brill, 2010, 699–732.

Baumstark, Anton. 'Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran'. *Der Islam* 6 (1915): 113–48.

Beck, Edmund. 'Der 'uthmanische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts'. *Orientalia* 14 (1945): 355–73.

Beck, Edmund. 'Studien zur Geschichte der kufischen Koranlesungs'. I, II, II, IV. In *Orientalia* 17 (1948): 326–55; 19 (1950): 128–250; 20 (1951): 316–28; 22 (1953): 59–78.

Beck, Edmund. 'Die Zuverlässigkeit der Überlieferung von außer-'uṯmānischen Varianten bei al-Farrā'. *Orientalia* 23 (1954): 412–35.

Beck, Edmund. 'Die b. Mas'ūdvarienten bei al-Farrā'. I, II, III. *Orientalia* 25 (1956): 353–83; 28 (1959): 186–205, 230–56.

Bell, Richard. *The Origins of Islam in Its Christian Environment*. London: Macmillan, 1926.

Bell, Richard. *The Qur'ān. Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs*, 2 vols. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1937–1939.

Bell, Richard. *Introduction to the Qur'ān*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1953.

Bell, Richard. *A Commentary on the Qur'ān*, 2 vols, C. E. Bosworth and M. E. J. Richardson, eds. Manchester: University of Manchester, 1991.

Bellamy, James A. 'The Mysterious Letters of the Koran: Old Abbreviations of the *Basmalah*'. *Journal of the American Oriental Society* 93 (1973): 267–85.

Bellamy, James A. 'Some Proposed Emendations to the Text of the Koran'. *Journal of the American Oriental Society* 113.4 (1993): 562–73.

Bellamy, James A. 'More Proposed Emendations to the Text of the Koran'. *Journal of the American Oriental Society* 116.2 (1996): 196–204.

Bellamy, James A. 'Textual Criticism of the Koran'. *Journal of the American Oriental Society* 121.1 (2001): 1–6.

Ben-Shemesh, Aharon. 'Some Suggestions to Qur'an Translators'. *Arabica* 16 (1969): 81–3; *Arabica* 17 (1970): 199–204.

Bergsträsser, Gotthelf. 'Die Koranlesung des Ḥasan von Baṣra'. *Islamica* 2 (1926): 11–57.

Bergsträsser, Gotthelf. 'Plan eines Apparatus Criticus zum Koran'. *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 7 (1930): 3–11.

Birkeland, Harris. *'The Lord Guideth': Studies in Primitive Islam*. Oslo: Hos H. Aschehoug, 1956.

Blachère, Régis. *Introduction au Coran*. Paris: Maisonneuve, 1947.

Blachère, Régis. *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates*. Paris: G.-P. Maisonneuve, 1949.

Bobzin, Hartmut. *Koran im Zeitalter der Reformation*. Beirut: Orient-Institut, 1995.

Bobzin, Hartmut. 'Theodor Nöldekes *Biographische Blätter* aus dem Jahr 1917.' In Werner Arnold and Hartmut Bobzin, eds, *'Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es!' 60 Beiträge zur Semitistik. Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002, 90–104.

Bobzin, Hartmut. 'The Seal of the Prophets: Toward an Understanding of Muhammad's Prophethood'. In Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, eds, *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*. Leiden: Brill, 2010, 565–84.

Bobzin, Hartmut. 'Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies'. *EQ* 4 (2004): 235–53.

Böwering, Gerhard. 'Chronology'. *EQ* 1:319–20. Leiden: Brill, 2001.

Bowersock, Glen. *Roman Arabia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

Bowersock, Glen. *Empires in Collision in Late Antiquity*. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2012.

Bowersock, G. W. *The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam*. Oxford:

Oxford University Press, 2013.

Bowman, John. 'The Debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity'. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 19 (1964–65): 177–201.

Boyarin, Daniel. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity.* Philadelphia: University of Pennsylvania, 2004.

Boyarin, Daniel. 'Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my *Border Lines*)', *Jewish Quarterly Review* 99 (2009): 7–36.

Brockett, Adrian Alan. 'The Value of the Ḥafṣ and Warsh Transmissions for the Textual History of the Qur'ān'. In Andrew Rippin, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an.* Oxford: Clarendon Press, 1988, 31–45.

Brown, Peter. *The World of Late Antiquity, 150-750 A.D.* New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971.

Buhl, Frants. 'Über Vergleichungen und Gleichnisse im Qoran'. *Acta orientalia* 2 (1923–24): 97–108.

Burgmer, Christoph, ed. *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe.* Berlin: Hans Schiler, 2004.

Burton, John. *The Collection of the Qur'an.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Busse, Heribert. 'Herrschertypen im Koran'. In Ulrich Haarmann and Peter Bachmann, eds, *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag.* Beirut: Wiesbaden, 1979, 56–80.

Busse, Heribert. 'Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991): 1–40.

Cameron, Averil, ed. *The Byzantine and Early Islamic Near East III: States, Resources and Armies.* Papers of the Third Workshop on Late Antiquity and Early Islam. Studies in Late Antiquity and Early Islam 1, vol. 3. Princeton: The Darwin Press, 1995.

Cameron, Averil and G. R. D. King, eds. *The Byzantine and Early Islamic Near East* II: *Land Use and Settlement Patterns.* Papers of the Second Workshop on Late Antiquity and Early Islam. Princeton: The Darwin Press, 1994.

Casanova, Paul. *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'Islam primitive,* 2 vols. Paris: Geuthner, 1911–1924.

Chabbi, Jacqueline. *Le Seigneur des tribus: l'islam de Mahomet.* Paris: Noêsis, 1997.

Cook, Michael. 'The Stemma of the Regional Codices of the Koran'. *Graeco-Arabica* 9–10 (2004): 89–104.

Crone, Patricia. 'Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980): 59–95.

Crone, Patricia. 'The First-Century Concept of *Hijra*'. *Arabica* 41 (1994): 352–87.

Crone, Patricia. 'Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur'ān'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18 (1994): 1–37.

Crone, Patricia. 'How Did the Quranic Pagans Make a Living?' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 68 (2005): 387–99.

Crone, Patricia. 'Angels versus Humans as Messengers of God: the View of the Qur'ānic Pagans'. In P. Townsend and M. Vidas, eds, *Revelation, Literature, and Society in Late Antiquity.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 315–36.

Crone, Patricia. 'The Religion of the Qur'anic Pagans: God and the Lesser Deities'.

Arabica 57 (2010): 151–200.
Crone, Patricia. 'The Qur'anic *Mushrikūn* and the Resurrection'. (Part I) *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75.3 (2012): 445–72.
Crone, Patricia. *Collected Studies in Three Volumes*. Leiden: Brill, 2016.
Crone, Patricia. 'Jewish Christianity and the Qur'ān'. *Journal of Near Eastern Studies* 74 (2015): 225–53 and 75 (2016): 1–21.
Crone, Patricia and Michael Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
Cuypers, Michel. *Le Festin: une lecture de la sourate al-Mâ'ida*. Paris: Lethielleux, 2007. English translation as *The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qur'an*. Miami: Convivium Press, 2008.
Cuypers, Michel. *La Composition du Coran: Naẓm al-Qur'ân, rhétorique sémitique*. Paris: Gabalda, 2012.
Cuypers, Michel. *Une apocalypse coranique. Une lecture des trente-trois dernières sourates du Coran*. Pendé: Gabalda, 2014.
de Blois, François. 'Islam in Its Arabian Context'. In Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, eds, *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*. Leiden: Brill, 2010, 615–24.
Déroche, François. *Les Manuscrits du Coran*, 2 vols. Paris: Bibliothèque Nationale, 1983–1985.
Déroche, François. *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-pétropolitanus*. Leiden: Brill, 2009.
Déroche, François. *Qur'ans of the Umayyads: A Preliminary Overview*. Leiden: Brill, 2013.
Donner, Fred M. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.
Douglas, Mary. *Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition*. New Haven: Yale University Press, 2007.
Dutton, Yasin. 'Red Dots, Green Dots, Yellow Dots & Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'ānic Manuscripts'—Part I: *Journal of Qur'ānic Studies* 1 (1999): 115–40; Part II: *Journal of Qur'ānic Studies* 2 (2000): 1–24.
Dutton, Yasin. 'An Early Muṣḥaf according to the Reading of Ibn 'Āmir'. *Journal of Qur'anic Studies* 3 (2001): 71–90.
Dutton, Yasin. 'Some Notes on the British Library's Oldest Qur'ān Manuscript (Or. 2165)'. *Journal of Qur'anic Studies* 6 (2004): 43–71.
Dutton, Yasin. 'An Umayyad Fragment of the Qur'an and Its Dating'. *Journal of Qur'anic Studies* 10 (2008): 157–87.
Dye, Guillaume. 'Lieux saints communs, partagés ou confisqués: aux sources de quelques péricopes coraniques (Q 19: 16–33)'. In Isabelle Dépret and Guillaume Dye, eds. *Partage du sacré: transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*. Brussels: E.M.E. & InterCommunications, 2012, 55–121.
Dye, Guillaume. 'Pourquoi et comment se fait un texte canonique? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran'. In Christian Brouwer, Guillaume Dye, and Anja van Rompaey, eds, *Hérésies: une construction d'identités religieuses*. Brussels: Editions de l'Université de Bruxelle, 2015, 55–104.
El-Badawi, Emran. *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions*. London: Routle-

dge, 2014.
Ess, Josef van. 'Rezension zu Wansbrough, *Qur'anic Studies*', *Bibliotheca Orientalis* 35 (1978): 349–53.
Fahd, Toufic. *La divination arabe: études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'islam*. Leiden: Brill, 1966.
Fahd, Toufic. *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*. Paris: P. Geuthner, 1968.
Farrin, Raymond K. 'Surat al-Baqara: A Structural Analysis'. *Muslim World* 100:1 (2010): 17–32.
Farrin, Raymond K. *Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text*. Ashland, OR: White Cloud Press, 2014.
Fedeli, Alba. 'Early Evidences of Variant Readings and Qur'ānic Manuscripts'. In Karl-Heinz Ohlig and Gerard Puin, eds, *Die Dunkele Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Berlin: Hans Schiler, 2005, 293–316.
Fedeli, Alba. 'Early Qur'ānic Manuscripts, Their Text, and the Alphonse Mingana Papers Held in the Department of Special Collections of the University of Birmingham'. Dissertation, University of Birmingham, 2015.
Flügel, Gustav. *Corani Textus Arabicus*. Leipzig: Tauchnitz, 1834.
Fowden, Garth. *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
Fowden, Garth. *Before and After Muhammad: The First Millennium Refocused*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
Fück, Johann. 'Die Originalität des arabischen Propheten'. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 90 (1936): 509–25.
Fudge, Bruce. *al-Ṭabrisī and the Craft of Commentary*. London: Routledge, 2011.
Geiger, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Bonn: Baaden, 1833.
Gilliot, Claude. *Exégèse, langue, et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Ṭabarī*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.
Gilliot, Claude. 'Les informateurs juifs et chrétiens de Muhammad: reprise d'un problem traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke'. *JSAI* 22 (1998): 84–126.
Gilliot, Claude. 'Reconsidering the Authorship of the Qur'ān: Is the Qur'ān Partly the Fruit of a Progressive and Collective Work?'. In Gabriel S. Reynolds, ed., *The Qur'ān in its Historical Context*. London: Routledge, 2008, 88–108.
Gimaret, Daniel. *Une Lecture mu'tazilite du Coran*. Louvain: Peeters, 1994.
Goitein, Fritz [Shlomo Dov]. 'Das Gebet im Koran'. Dissertation, Frankfurt am Main, 1923.
Goitein, Fritz, ed. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: Brill, 1966.
Goldziher, Ignaz. *Muhammedanische Studien*, 2 vols. Halle: Max Niemeyer, 1888–1889.
Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden: Brill, 1920.
Graham, William A. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
Graham, William A. 'The Earliest Meaning of Qur'ān'. *Der Islam* 23–4 (1984): 361–77.
Graham, William A. *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
Griffith, Sidney. 'Christian Lore and the Arabic Qur'ān: "The Companions of the

Cave" in *Sūrat al-Kahf* and Syriac Christian Tradition'. In Gabriel S. Reynolds, ed., *The Qur'ān in its Historical Context*. London: Routledge, 2008, 109–37.

Griffith, Sidney. *The Bible in Arabic: The Scripture of the 'People of the Book' in the Language of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Grohmann, Adolf. 'The Problem of Dating Early Qur'āns'. *Der Islam* 33 (1958): 213–31.

Grohmann, Adolf. 'Die Entstehung des Korans und die ältesten Koranhandschriften'. *Bustan* 1 (1961): 33–8.

Gross, Markus and Karl-Heinz Ohlig. *Schlaglichter: Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*. Berlin, 2008.

Guillaume Dye and Manfred Kropp. 'Le nom de Jésus ('Īsâ) dans le Coran, et quelques autres noms bibliques: remarques sur l'onomastique coranique'. In Guillaume Dye and Fabien Nobilio, eds, *Figures bibliques en islam*. Brussels: E.M.E. & InterCommunications, 2011, 171–98.

Gwynne, Rosalind Ward. *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'ān: God's Arguments*. New York: Routledge/Curzon, 2004.

Hamdan, Omar. *Studien zur Kanonisierung des Korantextes. Al-Ḥasan al-Baṣrī's Beiträge zur Geschichte des Korans*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.

Hamdan, Omar. 'The Second *Maṣāḥif* Project: A Step towards the Canonisation of the Qur'ānic Text'. In Angelika Neuwirth, Michael Marx, and Nicolai Sinai, eds, *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*. Leiden: Brill, 2009, 795–835.

Hammer-Purgstall, Joseph von. 'Die letzten vierzig Suren des Korans als eine Probe einer gereimten Uebersetzung desselben'. In *Fundgruben des Orients*, vol. 2. Vienna: Anton Schmid, 1811–12, 25–46.

Hassan, Riffat. 'Made from Adam's Rib: The Woman's Creation Question'. *Al-Mushir Theological Journal of the Christian Study Centre* (Rawalpindi, Pakistan) 27 (3) (1985): 124–56.

Hawting, Gerald R. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*. Cambridge: Cambridge University, 1999.

Henninger, Joseph. 'Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran'. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1 (1945): 306–7.

Hibri, Aziza al-. 'A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Ever Get Into This Mess?'. *Women and Islam: Women's Studies International Forum Magazines* 5 (1982): 207–19.

Hidayatullah, Ayesha. *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Hilali, Asma. 'Le Palimpseste de Ṣan'ā' et la canonisation du Coran: nouveaux éléments'. *Cahiers Glotz* 21 (2010): 443–8.

Hilali, Asma. 'Was the Ṣan'ā' Qur'ān Palimpsest a Work in Progress?'. In David Hollenberg, Christoph Rauch, and Sabine Schmidtke, eds, *The Yemeni Manuscript Tradition*. Leiden: Brill, 2014, 12–27.

Hirschberg, Joachim W. *Jüdische und chrisliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Islams*. Krakow: Nakł. Polskiej Akademii Umiejętności, 1939.

Hirschfeld, Hartwig. *Jüdische Elemente im Koran: ein Beitrag zur Koranforschung*.

Berlin: Selbstverlag, 1878.
Hirschfeld, Hartwig. *Beiträge zur Erklärung des Koran*. Leipzig: Schulze, 1886.
Hirschfeld, Hartwig. *New Researches into the Composition and the Exegesis of the Qoran*. London: Royal Asiatic Society, 1902.
Horovitz, Josef. *Koranische Untersuchungen*. Berlin: De Gruyter, 1926.
Horovitz, Josef. 'Bemerkungen zur Geschichte und Terminologie des islamischen Kultus'. *Der Islam* 15–16 (1926–7): 249–63.
Horovitz, Josef. *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*. Hildesheim: G. Olms, 1964.
Hoyland, Robert G. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: Darwin Press, 1997.
Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur'an*. Tokyo: Keio University, 1964.
Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University Press 1966.
Jeffery, Arthur. 'The Mystic Letters of the Qur'an', *The Moslem World* 14 (1924): 247–60.
Jeffery, Arthur. 'Progress in the Study of the Qur'ānic Text'. *Muslim World* 25 (1935): 4–16.
Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. Baroda, 1938.
Jeffery, Arthur. *Materials for the History of the Text of the Qur'ān: The Old Codices*. Leiden: Brill, 1937.
Jeffery, Arthur. 'Abū 'Ubayd on the Verses Missing from the Qur'ān'. *Muslim World* 28 (1938): 61–5.
Jeffery, Arthur. *The Qur'an as Scripture*. New York: R. F. Moore, 1952.
Kandil, Lamya. 'Die Schwüre in den mekkanischen Suren'. In Stefan Wild, ed., *The Qur'an as Text*. Leiden: Brill, 1996, 41–57.
Katsch, Abraham Isaac. *Judaism in Islam: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and Its Commentaries*. New York: New York University Press, 1954.
Kellermann, Andreas. 'Die Mündlichkeit des Koran. Ein forschungsgeschichtliches Problem der Arabistik'. *Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft* 5 (1995): 1–33.
Khaṭīb, 'Abd al-Laṭīf al-. *Mu'jam al-qirā'āt*. Damascus: Dār Sa'd al-Dīn, 2002.
Kister, M. J. '*Labbayka, Allāhumma, Labbayka*... On a monotheistic Aspect of a *Jāhiliyya* Practice'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980): 33–57.
Klamroth, Martin. *Die fünfzig ältesten Suren des Korans. In gereimter deutscher Übersetzung*. Hamburg: Herold'sche Buchhandlung, 1890.
Krone, Susanne. *Die arabische Gottheit al-Lāt*. Bern: Peter Lang, 1992.
Kropp, Manfred. *Results of Contemporary Research on the Qur'an. The Question of a Historico-Critical Text*. Beirut: Institut Allemand des Études Orientales, 2007.
Kropp, Manfred. 'Beyond Single Words: Mā'ida, Shayṭān, jibt and ṭāghūt. Mechanisms of transmission into the Ethiopic (Gə'əz) Bible and the Qur'ānic Text'. In Gabriel Said Reynolds, ed., *The Qur'ān in its Historical Context*. London: Routledge, 2008, 204–16.
Lammens, Henry. *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamiques. Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 17. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1920.
Lane, Andrew. *A Traditional Mu'tazilite Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh*

al-Zamakhsharī. Leiden: Brill, 2006.

Lawrence, Bruce, B. 'Approximating *saj'* in English Renditions of the Qur'ān: A Close Reading of Sura 93 (*al-Ḍuḥā*) and the *basmala*', *Journal of Qur'ānic Studies* 7.1 (2005): 64–80.

Lohmann, Theodor. 'Die Gleichnisse im Koran'. *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 12 (1966): 75–118, 241–87.

Loth, Otto. 'Ṭabarī's Korankommentar'. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 35 (1881): 588–628.

Lüling, Günter. *Über den Ur-Qur'ān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'ān*. Erlangen: Lüling, 1974. [reprinted 1990, 3rd, corr. ed., 2004].

Lüling, Günter. *A Challenge to Islam for Reformation. The Rediscovery and Reliable Reconstruction of a Comprehensive Pre-Islamic Christian Hymnal Hidden in the Koran under Earliest Islamic Reinterpretations*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2003.

Luxenberg, Christoph. *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin, 2000.

Luxenberg, Christoph. 'Noël dans le Coran'. In Anne-Marie Delcambre and Joseph Bosshard, eds, *Enquêtes sur l'Islam: en hommage à Antoine Moussali*. Paris: Éditions Desclée de Brouwer, 2004, 117–38.

Luxenberg, Christoph. 'Weihnachten im Koran'. In Christoph Burgmer, ed., *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe*. Berlin: Schiler, 2004, 35–41.

Luxenberg, Christoph. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Berlin: Hans Schiler, 2007.

Madigan, Daniel. *The Qur'ān's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Marshall, David. *God, Muhammad and the Unbelievers*. Richmond: Curzon, 1999.

Masri, Ghassan el-. 'Ma'sal: What the Ṭalal Would Tell Us'. In Michael Sells and Angelika Neuwirth, eds, *Quranic Studies Today*. London: Routledge, 2016, 249–61.

McAuliffe, Jane D. *Qur'ānic Christian: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

McElwain, Thomas. *The Beloved and I*. 5th edn. Adams and McElwain, 2014.

Melchert, Christopher. 'Ibn Mujāhid and the Establishment of the Seven Qur'ānic Readings'. *Studia Islamica* 91 (2000): 5–22.

Melchert, Christopher. 'The Relation of the Ten Readings to One Another'. *Journal of Qur'anic Studies* 10 (2008): 73–87.

Mingana, A. 'Syriac Influence on the Style of the Kur'ān'. *Bulletin of the John Rylands Library Manchester* 11 (1927): 77–98.

Mir, Mustansir. *Coherence in the Qur'ān: A Study of Iṣlāḥī's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'ān*. Indianapolis, IN: American Trust Publications, 1986.

Mir, Mustansir. *Verbal Idioms of the Qur'an*. Ann Arbor, MI: Center for Near Eastern and North African Studies, University of Michigan, 1989.

Mir, Mustansir. *Understanding the Islamic Scripture: A Study of Selected Passages from the Qur'an*. New York: Pearson Longman, 2007.

Mir, Mustansir. 'Continuity, Context, and Coherence in the Qur'an: A Brief History of the Idea of *Nazm* in the *Tafsir* Literature'. *Al-Bayan* 11 (2013): 2:15–29.

Mourad, Suleiman A. 'From Hellenism to Christianity and Islam: The Origin of the

Palm Tree Story Concerning Mary and Jesus in the Gospel of Pseudo-Matthew and the Qur'an'. *Orientalia Christiana* 86 (2002): 206–16.

Muir, W. *The Coran: Its Composition and Teaching, and the Testimony It Bears to the Holy Scriptures*, 2nd edn. London: SPCK, 1878.

Müller, David Heinrich. *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie, erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilschriften und Koran, und in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragiker*, 2 vols. Vienna: A. Hölder, 1896.

Müller, Friedrun. *Untersuchungen zur Reimprosa im Koran*. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität, 1969.

Nagel, Tilman. 'Vom Qur'an zur Schrift—Bells Hypothese aus religionsgechichtlicher Sicht'. *Der Islam* 60 (1983): 143–65.

Nagel, Tilman. *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

Nasser, Shady Hekmat. *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'ān: The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādhdh*. Leiden: Brill, 2012.

Neuwirth, Angelika. *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*. Berlin: De Gruyter, 1981.

Neuwirth, Angelika. 'Rezension zu Wansbrough, *Qur'anic Studies*'. *Die Welt des Islams* 23–24 (1984): 539–42.

Neuwirth, Angelika. *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.

Neuwirth, Angelika. *Scripture, Poetry and the Making of a Community*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Neuwirth, Angelika, Michael Marx, and Nicolai Sinai, eds. *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*. Leiden: Brill, 2009.

Nevo, Yehuda D. and Judith Koren. *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2000.

Newby, Gordon D. *A History of the Jews of Arabia: From Ancient Times to their Eclipse under Islam*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1988.

Newby, Gordon D. and Vernon K. Robbins. 'A Prolegomenon to the Relation of the Qur'an and the Bible'. In John C. Reeves, ed., *Bible and Quran: Essays in Scriptural Intertextuality*. Leiden: Brill, 2003, 23–42.

Nöldeke, Theodor. 'Hatte Muhammad christliche Lehrer?'. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 12* (1858): 699–708.

Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorans*. 1st edn. Göttingen, 1860. 2nd, expanded edn with Friedrich Schwally. Leipzig: Dieterich, 1909. *Tārīkh al-Qur'ān*, Arabic translation, Georges Tamer. Beirut: Konrad-Adenauer, 2004. English translation by Wolfgang Behn. Leiden: Brill, 2013.

Ohlig, Karl-Heinz and G. R. Puin, eds. *The Hidden Origins of Islam: New Research into its Early History*. Amherst, New York: Prometheus Books, 2010.

Paret, Rudi. *Mohammed und der Koran: Verkündigung und Geschichte des arabischen Propheten*. Stuttgart: Kohlhammer, 1957.

Paret, Rudi. *Der Koran*. Stuttgart: Kohlhammer, 1966.

Paret, Rudi. *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart: Kohlhammer, 1971.

Paret, Rudi. 'Textkritische verwertbare Koranlesarten'. In Richard Gramlich, ed.,

Islamwissenschaftliche Abhandlungen. F. Meier zum 60. Geburtstag. Wiesbaden: F. Steiner, 1974, 189–204.

Penn, Michael Philip. *Envisioning Islam: Syriac Christianity and the Early Muslim World.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.

Penn, Michael Philip. *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam.* Berkeley: University of California Press, 2015.

Peters, Frances E. 'The Quest of the Historical Muhammad'. *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991): 291–315.

Pink, Johanna. *Sunnitischer Tafsir in der modernen islamischen Welt: akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen.* Leiden: Brill, 2011.

Pohlmann, Karl-Friedrich. *Die Entstehung des Korans: Neue Erkenntinesse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, 2nd edn. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.

Powers, David S. *Muḥammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Latest Prophet.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.

Powers, David S. *Zayd.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.

Pretzl, Otto. 'Die Fortführug des Apparatus Criticus zum Koran'. In Otto Pretzl, ed., *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften* 5. Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1934.

Pretzl, Otto. 'Die Wissenschaft der Koranlesung'. *Islamica* 6 (1934): 1–47, 230–46, 290–331.

Pritchard, James B. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 2nd edn. Princeton: Princeton University Press, 1955.

Puin, Elisabeth. 'Ein früher Koranpalimpsest aus Ṣan'ā' (DAM 01-27.1)'. In Markus Gross and Karl-Heinz Ohlig, eds, *Schlaglichter: Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte.* Berlin: Hans Schiler, 2008, 462–93.

Puin, Gerd. 'Observations on Early Qur'ān Manuscripts in Sanaa'. In Stefan Wild, ed. *The Qur'ān as Text.* Leiden: Brill, 1996, 107–11.

Rabb, Intisar A. 'Non-Canonical Readings of the Qur'ān: Recognition and Authenticity (the Ḥimṣī Reading)'. *Journal of Qur'anic Studies* 8 (2007): 84–127.

Rabin, Chaim. *Ancient West-Arabian.* London: Taylor's Foreign Press, 1951.

Reda [El-Tahry], Nevin. *Textual Integrity and Coherence in the Qur'an: Repetition and Narrative Structure in Surat al-Baqara.* Dissertation, Toronto, 2010.

Reeves, John C., ed. *Bible and Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality.* Leiden: Brill, 2003.

Reynolds, Gabriel S. *The Qur'ān in its Historical Context.* London: Routledge, 2008.

Reynolds, Gabriel S. *The Qur'an and its Biblical Subtext.* London: Routledge, 2010.

Reynolds, Gabriel S. 'Le problème de la chronologie du Coran'. *Arabica* 58 (2011): 477–502.

Richter, Gustav. *Der Sprachstil des Koran, aus dem Nachlass von Dr. G. Richer herausgegeben*, edited by Otto Spies. Leipzig: Harrassowitz, 1940. [review by W. Björkman in *Die Welt des Islams* 23 (1941): 92–3.]

Rippin, Andrew. 'Ibn 'Abbās's Al-lughāt fi'l-Qur'ān'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 44 (1981): 15–25.

Rippin, Andrew. 'Ibn 'Abbās's Gharīb al-Qur'ān'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 46 (1983): 332–3.

Rippin, Andrew. 'The Qur'ān as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects'. *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin* 10 (1983): 38–47.
Rippin, Andrew. 'Al-Zarkashī and al-Suyūṭī on the "Occasion of Revelation" Material'. *Islamic Culture* 59 (1985): 243–58.
Rippin, Andrew. 'The Exegetical Genre *asbāb al-nuzūl*: A Bibliographical and Terminological Survey'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48 (1985): 1–15.
Rippin, Andrew, ed. *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
Rippin, Andrew. 'The Function of *asbāb al-nuzūl* in Qur'ānic Exegesis'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51 (1988): 1–20.
Rippin, Andrew. 'Epigraphical South Arabian and Qur'ānic Exegesis'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990): 153–74.
Rippin, Andrew. 'The Poetics of Qur'ānic Punning'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57 (1994): 193–207.
Robin, Christian Julien. 'Les Filles de dieu de Saba' à la Mecque: réflexions sur l'agencement des panthéons dans l'Arabie ancienne'. *Semitica* 50 (2001): 113–92.
Robin, Christian Julien. 'Arabia and Ethiopia'. In Scott Fitzgerald Johnson, ed., *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2012, 247–332.
Robin, Christian Julien. 'Les signes de la prophétie en Arabie à l'époque de Muhammad (fin du Vie et début du VIIe siècle de l'ère chrétienne)'. In Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre, and Francis Schmidt, eds, *La raison des signes: presages, rites, destin dans les societies de la Méditerranée ancienne*. Leiden: Brill, 2012, 433–76.
Robinson, Neal. *Christ in Islam and Christianity: The Representation of Jesus in the Quran and Classical Muslim Commentaries*. London: Macmillan, 1991.
Robinson, Neal. *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*. London: SCM, 1996.
Robinson, Neal. 'Hands Outstretched: Towards a Re-reading of *Sūrat al-Mā'ida'*. *Journal of Qur'anic Studies* 3.1 (2001): 1–19.
Roggema, Barbara. *The Legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*. Leiden: Brill, 2009.
Rosenthal, Franz. 'The History of Heinrich Speyer's *Die biblischen Erzählungen im Qoran*'. In Dirk Hartwig, Walter Homolka, Michael J. Marx, and Angelika Neuwirth, eds,*'Im vollen Licht der Geschichte': Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*. Würzburg: Ergon, 2008, 113–16.
Rubin, Uri. *Between Bible and Qur'an: The Children of Israel and the Qur'anic Self-Image*. Princeton: Darwin Press, 1999.
Rückert, Friedrich. *Die Verwandlungen des Ebu Said von Serûg oder die Makâmen des Hariri, in freier Nachbildung, Teil 1*. Stuttgart und Tübingen: Johann Friedrich Cotta, 1826. (Complete edn in 2 vols. Stuttgart und Tübingen: Johann Friedrich Cotta, 1837.)
Rückert, Friedrich. *Der Koran*, August Müller, ed. Franfurt am Main: J.D. Sauerländer, 1888.
Rudolph, Wilhelm. *Die Abhängigkeit des Korans von Judentum und Christentum*. Stuttgart: Kohlhammer, 1922.
Sadeghi, Behnam. 'The Chronology of the Qur'ān: A Stylometric Research Program'. *Arabica* 58 (2011): 210–99.

Sadeghi, Behnam and Uwe Bergman. 'The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'ān of the Prophet'. *Arabica* 57.4 (2010): 343–436.

Sadeghi, Behnam and Mohsen Goudarzi. 'Ṣan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān'. *Der Islam* 87 (2012): 1–129.

Saleh, Walid A. *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035)*. Leiden: Brill, 2004.

Saleh, Walid A. *In Defense of the Bible. A Critical Edition and an Introduction to al-Biqā'ī's Bible Treatise*. Leiden: Brill, 2008.

Schapiro, Israel. *Die aggadische Elemente im Erzählender Teil des Korans*. Leipzig: Fock, 1907.

Schoeler, Gregor. 'The Codification of the Qur'ān: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough'. In Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, eds, *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*. Leiden: Brill, 2009, 779–94.

Segovia, Carlos A. *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet: Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity*. Berlin: De Gruyter, 2015.

Sells, Michael. 'Sound, Spirit and Gender in Surat al-Qadr'. *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991): 239–59.

Sells, Michael. 'Sound and Meaning in Surat al-Qāri'a'. *Arabica* 40 (1993): 403–30.

Sells, Michael. 'A Literary Approach to the Hymnic Surahs in the Qur'an: Spirit, Gender and Aural Intertextuality'. In Issa Boullata, ed., *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*. Richmond: Curzon, 2000, 3–25.

Shah, Mustafa. 'The Early Arabic Grammarians' Contribution to the Collection and Authentication of the Qur'anic Readings: The Prelude to Ibn Mujāhid's *Kitāb al-Sab'a*'. *Journal of Qur'anic Studies* 6.1 (2004): 72–102.

Shahid, Irfan. *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1984a.

Shahid, Irfan. *Rome and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1984b.

Shahid, Irfan. *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1989.

Shahid, Irfan. *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1995.

Shoemaker, Stephen J. 'Christmas in the Qur'ān: The Qur'ānic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28 (2003): 11–39.

Shoemaker, Stephen J. *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

Silverstein, Adam. 'Hāmān's transition from the Jāhiliyya to Islam'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34 (2008): 285–308.

Silverstein, Adam. 'The Quranic Pharaoh'. In Gabriel S. Reynolds, ed., *New Perspectives in the Qur'ān: The Qur'an in Historical Context*. London: Routledge, 2011, 467–77.

Sinai, Nicolai. *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.

Sinai, Nicolai. 'The Qur'ān as Process'. In Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and

Michael Marx, eds, *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*. Leiden: Brill, 2010, 407–39.

Sinai, Nicolai. 'Religious Poetry from the Quranic Milieu: Umayya b. Abī l-Ṣalt on the Fate of the Thamūd', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74 (2011): 397–416.

Sinai, Nicolai. 'When Did the Consonantal Skeleton of the Quran Reach Closure? Part I'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77.2 (2014): 273–92.

Sinai, Nicolai. 'When Did the Consonantal Skeleton of the Quran Reach Closure? Part II'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77.3 (2014): 509–21.

Sirry, Mun'im. *Scriptural Polemics: The Qur'an and Other Religions*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Sister, M. 'Metaphern und Vergleiche im Koran'. *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* 34 (1931): 194–254.

Small, Keith E. *Textual Criticism and Qur'an Manuscripts*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2011.

Smith, David E. 'The Structure of *Surat al-Baqarah*'. *The Muslim World* 91 (2001): 121–36.

Sperl, Stefan. 'The Literary Form of Prayer: Qur'ān Sura One, the Lord's Prayer and a Babylonian Prayer to the Moon God'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57 (1994): 213–27.

Speyer, Heinrich. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Gräfenheinichen: Schulze, 1931.

Spitaler, Anton. *Die Verszählung des Koran im islamischer Überlieferung*. Munich: Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1935.

Sprenger, Aloys. *Das Leben und die Lehre des Mohammad, nach bisher größtenteils unbenutzten Quellen*. 3 vols. 1st edn, Berlin: Nicolai, 1861–1865; 2nd edn, Berlin: Nicolai, 1869.

Stefanidis, Emmanuelle. 'The Qur'an Made Linear: A Study of the *Geschichte des Qorâns*' Chronological Reordering'. *Journal of Qur'anic Studies* 10.2 (2008): 1–22.

Stetkevytch, Jaroslav. *Muhammad and the Golden Bough: Reconstructing Arabian Myth*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Stewart, Devin J. '*Saj'* in the Qur'an: Prosody and Structure'. *Journal of Arabic Literature* 21 (1990): 101–39.

Stewart, Devin J. 'Understanding the Koran in English: Notes on Translation, Form, and Prophetic Typology'. In Zeinab Ibrahim, Nagwa Kasabgy, and Sabiha Aydelott, eds, *Diversity in Language: Contrastive Studies in English and Arabic Theoretical and Applied Linguistics*. Cairo: American University in Cairo Press, 2000, 31–48.

Stewart, Devin J. 'Notes on Medieval and Modern Emendations of the Qur'ān'. In Gabriel S. Reynolds, ed., *The Qur'ān in its Historical Context*. London: Routledge, 2008, 225–48.

Stewart, Devin J. 'Poetic License in the Qur'an: Ibn al-Ṣā'igh al-Ḥanafī's *Iḥkām al-Rāy fī Aḥkām al-Āy*'. *Journal of Qur'anic Studies* 11.1 (2009): 1–54.

Stewart, Devin J. 'The Mysterious Letters and Other Formal Features of the Qur'an in Light of Greek and Babylonian Oracular Texts'. In Gabriel S. Reynolds, ed., *New Perspectives on the Qur'ān: The Qur'an in Context 2*. London: Routledge, 2011, 321–46.

Stewart, Devin J. 'Divine Epithets and the *Dibacchius*: *Clausulae* and Qur'anic Rhythm'. *Journal of Qur'anic Studies* 15.2 (2013): 22–64.

Stewart, Devin J. 'Poetic License and the Qur'anic Names of Hell: The Treatment of Cognate Substitution in al-Rāghib al-Iṣfahānī's Qur'anic Lexicon'. In Stephen Burge, ed., *The Meaning of the Word*. London: I. B. Tauris, 2015, 195–253.

Stewart, Devin J. 'Wansbrough, Bultmann, and the Theory of Variant Traditions in the Qur'ān'. In Angelika Neuwirth and Michael A. Sells, eds, *Qur'ānic Studies Today*. London: Routledge, 2016, 17–51.

Stowasser, Barbara Freyer. *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Stroumsa, Guy G. 'Jewish Christianity and Islamic Origins'. In Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed, Adam Silverstein, and Robert Hoyland, eds, *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone*. Leiden: Brill, 2015, 72–96.

Tesei, Tommaso. 'Deux légendes d'Alexandre le Grand dans le Coran. Une étude sur les origines du texte sacré arabe et sur ses liens avec les littératures chrétiennes et juives de l'Antiquité Tardive'. Doctoral dissertation, Sapienza University of Rome, 2013.

Tesei, Tommaso. 'The Prophecy of Ḏū-l-Qarnayn and the Origins of the Qur'ānic Corpus'. In A. Arioli, ed., *Miscellanea Arabica* (2013–14). Rome: Aracne Editrice, 2014, 273–90.

Tillschneider, Hans Thomas. *Typen historisch-exegetischer Überlieferung: Formen, Funktionen und Genese des asbāb an-nuzūl-Materials*. Würzburg: Ergon-Verlag, 2011.

Tisdall, W. St. Clair. *The Original Sources of the Qur'ān*. London: SPCK, 1905.

Toorawa, Shawkat M. '"The Inimitable Rose", Being Qur'ānic *saj'* from *Surat al-Ḍuḥâ* to *Surat al-Nâs* (Q. 93–114) in English Rhyming Prose', *Journal of Qur'ānic Studies* 8.2 (2006): 143–53.

Toorawa, Shawkat M. 'Referencing the Qur'ān: A Proposal, with Illustrative Translations and Discussion', *Journal of Qur'ānic Studies* 9.1 (2007): 139–47.

Toorawa, Shawkat M. 'Hapless Hapaxes and Luckless Rhymes: The Qur'an as Literature'. *Religion and Literature* 41.2 (summer 2009): 221–7.

Toorawa, Shawkat M. 'Sūrat Maryam (Q. 19): Lexicon, Lexical Echoes, English Translation'. *Journal of Qur'anic Studies*, 13.1 (2011): 25–78.

Torrey, Charles Cutler. *The Jewish Foundation of Islam*. New York: Jewish Institute of Religion Press, 1933.

'Umar, Aḥmad Mukhtār and 'Abd al-'Āl Sālim Makram. *Mu'jam al-qirā'āt al-qur'āniyya*, 2nd edn, 8 vols. Kuwait: Maṭba'at Jāmi'at al-Kuwayt, 1988.

Van Bladel, Kevin. 'The Alexander Legend in the Qur'ān 18:83-102'. In Gabriel S. Reynolds, ed., *The Qur'ān in Its Historical Context*. London: Routledge, 2008, 175–213.

Vollers, Karl. *Volkssprache und Schriftsprache im Alten Arabien*. Strasbourg: Tübner, 1906.

Wadud, Amina. *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Wansbrough, John. *The Sectarian Milieu: Contents and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Watt, William Montgomery. *Bell's Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.

Weil, Gustav. *Mohammed der Prophet: sein Leben und seine Lehre: aus handschriftlichen Quellen und dem Koran geschöpft und dargestellt*. Stuttgart: Metzler, 1843.

Weil, Gustav. *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*. Bielefeld: Belhagen & Klasing, 1844. 2nd edn. Bielefeld: Belhagen & Klasing, 1878.

Weil, Gustav. *Biblische Legenden der Musulmänner*. Frankfurt am Main: Rütten, 1845.

Welch, Alford T. 'Formulaic Features of the Punishment Stories'. In Issa J. Boullata, ed., *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*. Richmond, UK: Curzon, 2000, 77–116.

Welch, Alford T. 'Kur'ān'. *EI*², 5 (1986): 400–32.

Wellhausen, Julius. *Reste arabischen Heidentums*. Berlin, 1887.

Wensinck, Arent J. *Muhammad and the Jews of Medina*. Leiden: Brill, 1928.

Wheeler, Brannon M. *Moses in the Quran and Islamic Exegesis*. London: Routledge, 2002.

Whelan, Estelle. 'Evidence for the early codification of the Qur'an'. *JAOS* 118 (1998): 1–14.

Wild, Stefan, ed. *The Qur'ān as Text*. Leiden: Brill, 1996.

Wild, Stefan. 'An Arabic Recitation: The Metalinguistics of Qur'anic Revelation'. In Stefan Wild, ed., *Self-Referentiality in the Qur'ān*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, 135–58.

Wild, Stefan, ed. *Self-Referentiality in the Qur'ān*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.

Winkler, Helmut. 'Fātiḥa und Vaterunser'. *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 6 (1928): 238–46.

Witztum, Joseph. 'The Foundations of the House (Q 2:127)'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72.1 (2009): 25–40.

Witztum, Joseph. 'Joseph among the Ishmaelites: Q 12 in Light of Syriac Sources'. In Gabriel S. Reynolds, ed., *New Perspectives on the Qur'ān: The Qur'ān in its Historical Context 2*. London: Routledge, 2011, 425–48.

Witztum, Joseph. 'The Syriac Milieu of the Qur'ān: The Recasting of Biblical Narratives'. Ph.D. dissertation, Princeton University, 2011.

Witztum, Joseph. 'Variant Traditions, Relative Chronology, and the Study of Intra-Quranic Parallels'. In Behnam Sadeghi et al., eds, *Islamic Cultures, Islamic Contexts*. Leiden: Brill, 2015, 1–50.

Zahniser, Mathias. 'Guidance and Exhortation: The Composition of Sūratu n-nisā''. In Asma Afsaruddin and A. H. Mathias Zahniser, eds, *Humanism, Culture, and Language in the Near East. Studies in Honour of Georg Krotkoff*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1997, 71–85.

Zammit, Martin R. *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*. Leiden: Brill, 2001.

Zellentin, Holger Michael. *The Qur'ān's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*. Tübingen: Mohr Siebek, 2013.

Zwettler, Michael. 'A Mantic Manifesto: the Sura of the Poets and the Qur'anic

Foundations of Prophetic Authority'. In James Kugel, ed., *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 1990, 75–119.

الفصل الثاني

ديناميات النمو الأدبي والتوسّع التحريري في سورتين مدنيتين*

نيكولاي سيناي

مقدّمـة [69]

إنّ فكرة احتواء مختلف السُّور القرآنية على إدراجات وتوسّعات ثانوية هي مفهوم تراثي راسخ: فقد ذهب علماء الإسلام في العصور ما قبل الحديثة إلى أنّ الكثير من السُّور التي نزلت خلال الفترة "المكّية" على محمد (أي، السُّور التي نزلت قبل الهجرة إلى المدينة والتي يُؤرَّخ لها تراثيًا بعام 622 مـ) تضمّنت نصوصًا "مدنية" متأخرة والعكس بالعكس[1]. وبطبيعة الحال، تستند مثل هذه الادعاءات على افتراض حاسم مفاده أننا نستطيع إصدار أحكام نسبية يمكن الدفاع عنها تخصّ

(*) تم هذا المقال بدعم من مجلس الأبحاث الفنية والإنسانية في المملكة المتحدة (رقم المنحة AH/M011305/1). تستند الترجمات الإنجليزية للنصوص القرآنية على ترجمة آلان جونز (مترجم)، القرآن ([كامبريدج:] صندوق جِيب التذكاري، 2007)، التي أتاحت لي التعديل عليها بحرية على طول النص. أنا ممتن للبروفيسور جونز ولصندوق جِيب التذكاري لمنحي الإذن باستعمال هذه الترجمة على النحو الذي أراه مناسباً. وعلى غرار جونز، أستعمل الحروف العلوية 's' و 'p' لتمييز الأفعال والضمائر التي لا يمكن التفريق بين صيغتها المفردة والجمع في اللغة الإنجليزية الحديثة.

(1) على سبيل المثال، يتحدث أحد العلماء عن وجود "آيات مدنية في سور مكية، وآيات مكية في سور مدنية". انظر جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 7 مجلدات (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426 هـ)، المجلد 1، ص 44، السطر 3 (نحو بداية النوع الأول).

التسلسل الزمني حول أجزاء مختلفة من المتن القرآني، أي، ادعاءات من قبيل أنّ (معظم) سورة الصافات تسبق (معظم) سورة البقرة. وبافتراض أنّ المرء يقبل هذه الفرضية، كما أفعل أنا[2]، كيف لنا أن نميّز بين المكونات الأقدم والأحدث لسورة معيَّنة؟ غالبًا ما يدّعي الأدب الإسلامي ما بعد القرآن أنّ لديه معلومات ذات صلة يسعه تقديمها: فمن ناحية، كثيرًا ما تضع الأخبار المتعلقة بما يسمى بـ "أسباب النزول" لنصوص قرآنية معيّنة هذه النصوص في سياق مكّي أو مدني يمكن تمييزه[3]. ومن ناحية أخرى، [70] تحفظ مصادرُ مختلفة بياناتٍ (غالبًا ما تعود إلى أئمة تأويل مبكرين أو حتى إلى صحابة النبي) تعزو بإيجاز سُورًا فردية إلى الفترة المكّية أو المدنية وتَذكُر الآيات التي يُعتقد أنها تُشكّل استثناءات لهذا العزو العام. فعلى سبيل المثال، رويَ أنّ ابن عباس اعتبر سورة الأنعام مكّية ولكنه عدّ الآيات 151-153 مدنية[4].

على الرغم من أنّ التمييز بين سُور "مكّيّة" مبكّرة وسُور "مدنيّة" متأخرة هو فرضية تراثية أخرى أنا مستعد لقبولها[5]، فإنّ أي محاولة لتحديد الإضافات الثانوية لسورة معيّنة بناءً على الآثار ما بعد القرآنية من النوع الذي وضّحناه آنفًا تبدو محفوفة بالشكوك على نحو لا يمكن تجاوزه. وفيما يتعلق بأسباب النزول، من

---

(2) انظر:
Nicolai Sinai, 'Inner-Qur'anic Chronology', forthcoming in Muhammad Abdel Haleem and Mustafa Shah (eds), *The Oxford Handbook of* Qur'anic Studies (Oxford: Oxford University Press).

(3) انظر:
Andrew Rippin, 'The Function of Asbāb al-Nuzūl in Qur'ānic Exegesis', *Bulletin of* the School of Oriental and African Studies 51 (1988): 1-20.

(4) للاطلاع على نظرة عامة عن هذه التقاليد، انظر:
Tilman Nagel, *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995). My example is found on p. 20.

(5) للاطلاع على محاولة لعزل طبقة مدنية ما في القرآن استنادًا إلى معايير متأصلة في النص، انظر:
Nicolai Sinai, 'The Unknown Known: Some Groundwork for Interpreting the Medinan Qur'an', *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 66 (2015-2016): 47-96.

المستحيل عمليًا استبعاد احتمال أن يكون خبر معيّن قد ظهر بعد وقوع الحدث لخدمة أهداف تفسيرية أو أيديولوجية معيّنة أو ببساطة بوصفه توسّعًا في السرد. وفيما يتعلق بالفئة الثانية من المواد، أيضاً، ليس من الحكمة التسليم بكل أريحية إلى نسبة هذه الآثار إلى معاصري محمد، إذ ثمة احتمال وارد بأنّ أسماء هؤلاء قد تكون مجرد أوتاد علّق عليها المفسّرون المتأخرون المجهولون تخميناتهم الخاصة. ومن هنا، ليس لدينا خيار سوى محاولة تجاوز التراث الإسلامي الأصلي في المسألة المطروحة: كما هو الحال مع الأدب الكتابي، يجب أولاً وقبل كل شيء تسويغ الأحكام حول وجود إدراجات لاحقة في وحدة نصّيّة معيّنة على أساس القراءة الدقيقة للنصّ نفسه وعلى ضوء السمات المتأصلة فيه. وبطبيعة الحال، قد يتبيّن لاحقاً أنّ اعتماد مثل هذا الإجراء يؤكّد، على سبيل المثال، أنّ الآيات 151-153 من سورة الأنعام من المحتمل بحق أن تكون قد أُدرجت لاحقًا في هذه السورة؛ ومع ذلك، فإنّ وجود خبر يعزو هذا الادعاء إلى ابن عباس لن يؤهّل في حد ذاته كدليل مقبول لدعم هذا الادعاء نفسه.

كيف يمكن للمرء إذن أن يبني حجة مفادها أنّ آية معينة أو مجموعة آيات (أ) تشكّل إضافة ثانوية للسورة (س)؟[6] لنبدأ بالقول إنه يجب إثبات أنه من الممكن رفع (أ) من سياقها الأدبي دون إحداث فجوة لا يمكن تسويغها في النصّ. بالإضافة إلى ذلك، ستتعزّز حجة المرء عن الإدراج المزعوم بشكل كبير إذا تمكّن من تقديم نوع من التفسير لسبب وضع (أ) في موقعها الحالي داخل (س). قد يتخذ هذا شكلًا يُظهر أنّ (أ) توضّح أو تعدّل أو توسّع أو تُوازِن بلاغًا قُدّم في مكان آخر في (س). من الواضح أنّ شرط [71] إمكانية إزالة آية أو مجموعة آيات دون ترك فجوة واسعة هو شرط ضروري لاعتبارها إدراجاً متأخرًا. ومما سيساعد في الحفاظ على تخميناتنا التحريرية ضمن الحدود المقبولة اعتبارنا وجود نوع من التوضيح لفعل

(6) قُدمت محاولة أسبق لبيان المعايير التي تحدد الإضافات اللاحقة للسور القرآنية في Nicolai Sinai, *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009), 157, n. 8.

الإدراج المفترض هذا شرطًا شبه ضروري أيضاً. أقترح أن نضم كلا الاعتبارين تحت تسمية "حجج الفئة 0". ودون استبعاد أنه في حالات معيَّنة قد لا تبدو ضرورية فحسب بل كافية أيضاً، سيكون من الأفضل على نحو جلي تعزيزها بحجج إضافية.

يمكن التمييز بين فئتين من هذه الحجج الإضافية:

(1) قد نلجأ إلى الخصائص الأسلوبية والمعجمية لـ (أ). على سبيل المثال، قد يختلف طول آية (أ) بشكل ملحوظ عن طول سياقها المباشر؛ أو قد تستعمل (أ) مفردات تقترن بفترة من القرآن يُفترض أنها لاحقة على (س) أو مفردات مقترنة بآيات ثَبت احتمال أنها إدراجات على الراجح. سأشير إلى الحجج المبنية على مثل هذه الاعتبارات الأسلوبية والمصطلحية بـ "حجج الفئة 1".

(2) قد نحاول أيضاً إثبات أنّ محتوى (أ) يتعارض مع بلاغات واردة في مواضع أخرى من (س)، إلى درجة أنّ إزالة (أ) ستعزِّز الاتساق العام للسورة. أو قد تبدو (أ) بطريقة ما خارجة عن مكانها أو دخيلة من الناحية البنيوية أو تتسبَّب في انحراف سياقها الأدبي عن الأنماط التأليفية التي يمكن ملاحظتها في مواضع أخرى من القرآن. سأشير إلى مثل هذه الحجج القائمة على عدم التوافق القضوي أو التطفّل البنيوي أو الغرابة أو الانحراف بـ "حجج الفئة 2".

من الممكن القول إنّ الحجج التي تندرج ضمن الفئة 2 ستكون عموماً أكثر عرضة للطعن من تلك التي تنتمي إلى الفئة 1. فعلى سبيل المثال، الحجج المستندة إلى عدم اتساق ملحوظ في المحتوى عرضة لإثارة الشك فيما إذا كان يحق لنا فعلاً توقُّع أن "يتوافق القرآن مع التوقعات الحديثة عن الاتساق"[7]. لا يمكن إنكار أنّ المبدأ الأساسي الذي يستند إليه مثل هذه التفكير يبدو سليماً: إذا عبّر نصّ ما عن مزاعم أو معايير لا يمكن التوفيق بينها، فمن المعقول استكشاف فرضية أنّ هذا

---

(7) هذا الاقتباس مأخوذ من استحسان جون سي كولينز لنقد المصادر الكتابية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر الذي تجسد في عمل ويلهاوزن. انظر:
John C. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 16.

التعارض قد ينتج عن خضوع النصّ لتوسع ثانوي أو إعادة صياغة. ومع ذلك، من المتوقَّع في كثير من الأحيان إمكانية التوفيق بين إدراجنا المفترض (أ) وبقية السورة بطريقة تزيل أي عدم اتساق ملحوظ. في مثل هذه الحالة، سيعتمد نجاح أو فشل حجتنا القائمة على عدم التوافق القضوي على قوة التفسير المعيَّن لـ (أ) - أعني، التفسير الذي يصوِّر (أ) على أنه يتعارض مع أجزاء أخرى من السورة (س). أما فيما يتعلق بالحجج القائمة على التطفّل البنيوي والانحراف التأليفي، [72] فإنّ القلق من أنها قد تكون متهمة بفرض توقعات حديثة على القرآن تتنافى مع التسلسل الزمني فيه يصبح أكثر حدة، نظراً إلى أنّ المفاهيم المعاصرة للبنية الأدبية المثالية أو الاتساق التأليفي من المرجَّح أن تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك السائدة في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع. على أي حال، لن يكون أي نوع من أنواع الحجج التي استعرضناها آنفًا كافياً بحد ذاته على نحو لا يقبل الجدل. وهكذا، فإنّ إثبات وجود إضافة مفترضة سيكون إثباتًا تراكميًا واحتماليًا بالضرورة.

لا يُقصد من التصنيف أعلاه أن يكون مبتكراً: فهو، على الأقل جزئياً، مجرّد تقنين للاعتبارات المختلفة التي شكّلت أحكام العلماء الغربيين السابقين حول وجود إدراجات ثانوية في القرآن. فكتاب تاريخ القرآن [*Geschichte des Qorâns*] لنولدكه وشفالي (1909)، الذي يتخذ موقفاً مبدئيًا يُعامل فيه سورة معيّنة كوحدة، يميِّز مسبقًا آيات ونصوص محددة على أنها إضافات لاحقة[8]. وقد طُرحت تخمينات تحريرية أكثر شمولاً في ترجمة ريتشارد بيل للقرآن عام 1937، وفيها شرّح الكثير من السُور إلى فقرات قصيرة يُعتقد أنها جُمعت معاً على نحو ثانوي حصرًا[9]. ومن

(8) انظر الاستقصاء التعاقبي للسور القرآنية في عمل ثيودور نولدكه وفريدريش شوالي، تاريخ القرآن، الطبعة الثانية، المجلد الأول:
Über den Ursprung des Qorâns (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909), 74-234.

(9) Richard Bell (trans.), *The Qur'ān*, 2 vols (Edinburgh, T. & T. Clark, 1937), vol. 1, and idem, *A Commentary on the Qur'ān*, 2 vols (Manchester: University of Manchester, 1991). See also Andrew Rippin, 'Reading the Qur'ān with Richard Bell', *Journal of the American Oriental Society* 112 (1992): 639-47.

المعروف أنّ بيل افترض أنّ المقاطع المتتالية في النصّ القرآني تدين بموقعها المتجاور للحقيقة البسيطة القائلة إنها دُوِّنَت على جانبين مختلفين من قصاصة مادة الكتابة نفسها، ما تسبَّب في قراءة محرر أو محرري القرآن لها على نحو خاطئ بوصفها تسلسلاً مستمرًا[10].

على الرغم من أنّ كلا العملين لا يزالان ذوي قيمة بارزة، إلا أنه لا يمكن اعتبارهما معالجة نهائية لموضوع الإضافات الثانوية في السُور القرآنية. تستند تقييمات نولدكه وشوالي جزئيًا، كما ينبغي لها، إلى ملاحظاتٍ حول الأسلوب والمصطلحات والمضمون، إلا أنّ تعليقاتهما غالبًا ما تكون موجزة على نحو مثير للإحباط ومعاقة بالاعتماد الكبير على آثار جاءت بعد القرآن. أما بالنسبة إلى بيل، فإنّ تحليلاته غالبًا ما تستند إلى افتراض مشكوك فيه مفاده أنّ مجرّد وجود تبدلات في القافية و/أو في الموضوع يُشكِّل أساسًا كافيًا لاعتبار السورة مركَّبة تحريريًا. ومما يثير إشكالية مماثلة هو لجوء بيل المستمر إلى 'كل احتمالات الالتباس في الوثائق المكتوبة'[11]، ما يتيح له افتراض حالات عديدة من التوسّع الثانوي دون الحاجة إلى تفسير سبب انتهاء كتلة معيَّنة من المادة في مكان ما بدلاً من آخر[12]. أودُّ أن أوكِّد أنّ إصراري أعلاه على أن يصاحب تحديد الإضافات المفترضة [73] تحديد دوافع مفهومة يوفِّر ضمانة قوية بأنّ فرضياتنا التحريرية لن تخرج عن السيطرة، كما يحدث غالبًا مع فرضيات بيل[13].

---

(10) للاطلاع على مثال عشوائي، انظر،

Bell (trans.), *The Qur'ān*, vol. 1, 205-7

حول سورة هود الآيات 1-7، وفقًا لنظام العد الكوفي المعياري حاليًا لتقسيم الآيات).

(11) Bell, *The Qur'ān*, vol. 1, vi

(12) ومن باب صياغة الأمر بطريقة مختلفة، إذا سألنا: "لماذا تطور النص الأصلي المعاد بناؤه افتراضيًا لمقطع معين إلى شكله المعياري؟"، فإن إجابة بيل القياسية ستنحصر في استحضار "الالتباس في الوثائق المكتوبة". إن مثل هذا الحل العام بـ نهج-واحد-يناسب-الجميع بالكاد يكون مرضيًا.

(13) لكن لاحظ أنّ تحليلي للقسم الافتتاحي من سورة التوبة، كما سيتبين لاحقًا، يتداخل جزئيًا مع تحليل بيل.

على الرغم من هذه التحفّظات، فإنّ الدراسات السابقة حول القرآن تستحق الإشادة بلا تردد في نجاحها في تحديد عدد من حالات التوسّع اللاحق غير المثيرة للجدل نسبياً. نجد الكثير من هذه الحالات في السُور القصيرة التي يغلب عليها الطابع الأخروي والتي صَنَّفها نولدكه وشوالي ضمن الفترة المكّيّة المبكرة، وقد قدّمت نويفرت عرضاً مفيداً لهذه الآيات[14]. والمثالان البارزان على نحو خاص لذلك هما الآية 20 من سورة المزمل والآية 31 من سورة المدثر. وبما أنني ناقشت الآية الأولى بإيجاز في موضع آخر، سأقتصر هنا على بعض الملاحظات الموجزة حول الآية 31 من سورة المدثر[15]. وهدفي من ذلك هو تقديم حالة معيارية عن التوسّع الثانوي تنطبق عليها الفئات الثلاث من الحجج التي استعرضناها سابقًا.

---

(14) Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, 2nd edn (Berlin: De Gruyter, 2007), 201-3.

يمكن العثور على معالجة أحدث لهذه الآيات في:

Angelika Neuwirth, *Der Koran*, vol. 1: *Frühmekkanische Suren: Poetische Prophetie* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011).

للاطلاع على مناقشة عامة حول هذه الإضافات إلى السور القرآنية التي يبدو أنها مدفوعة بمخاوف تأويلية، انظر:

Nicolai Sinai, 'Two Types of Inner-Qur'anic Interpretation', forthcoming in Georges Tamer, ed. *Exegetical Crossroads* (Berlin: De Gruyter).

(15) فيما يتعلق بالآية 20 من سورة المزمل، والتي تخفف من الأمر الوارد في بداية السورة بشأن قيام الليل الطويل، انظر:

Sinai, 'Two Types of Inner-Qur'anic Interpretation'.

(16) تُعامل هذه الكلمة (التي تظهر أيضًا في سورة المدثر الآية 42 وسورة القمر الآية 48) على أنها مؤنثة في سورة المدثر الآية 28، وعادةً ما تُشكّل بوصفها اسمًا ممنوعًا من الصرف، كما يُشترط مع أسماء العَلَم المؤنثة في المعنى وفقًا لقواعد اللغة العربية الكلاسيكية. وعلى الرغم من استعمالها كاسم عَلَم، فإن كلمة 'سَقَر' تحمل دلالات معنوية مهمة بسبب قربها من كلمة 'سَقْر'، بمعنى 'الحرق الشديد'، وهي مصدر الفعل 'سَقَرَ، يَسْقُرُ' بمعنى حرَقَ. (يظهر المرادف لاحَ في الآية 29؛ انظر الهامش 18.) في الواقع، ربما فهم جمهور القرآن الأصلي 'سَقَر' على أنها صيغة مقبولة لـ 'سَقْر'، نظرًا إلى أن مصادر الأفعال الأخرى من الجذر الأساسي تظهر أيضًا على صيغة 'فَعَلٌ' (مثل: عَمَلٌ، طَلَبٌ، نَظَرٌ، إلخ).

تأتي الآية 31 من سورة المدثر بعد وصف موجز لنار جهنم، المشار إليها هنا بالاسم المؤنث 'سَقَر'[16]، يمتد من الآية 26 إلى الآية 30. وبعد تهديد مقتضب في البداية (الآية 26: 'سَأُصْلِيهِ سَقَرَ')، يأتي سؤال تعليمي (الآية 27: 'وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ')[17] يستدعي ردًا يتكون من ثلاث آيات قصيرة (الآيات 28-30): 'لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ / لَوَّاحَةٌ لِّلْبَشَرِ'[18]/ عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ'. يتبع ذلك [74] الآية 31، وهي الإضافة المفترضة التي تقدّم معلومات إضافية عن المخلوقات 'التسعة عشر' الغامضة المشار إليها في الآية السابقة من خلال بيان أنّ 'أصحاب النار' هم في الواقع ملائكة. كما تبيِّن الآية 31 سبب تقديم الآية 30 لهذا التحديد الكمّي الدقيق على نحو محيّر في المقام الأول: الهدف هو 'اختبار' (فتنة) الكافرين، وتزويد ورثة الوحي السابق من أهل الكتاب باليقين، وضمان أن 'يَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا'[19]. يتبع ذلك قَسَمٌ (الآيات 32-34) ووصف إضافي لسقر (الآيات 35-37).

---

(17) حول الأسئلة التعليمية، انظر:
Neuwirth, *Studien*, 132, 190, and Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, 2nd edn (London: SCM Press, 2003), 119-20.

(18) في العربية: لَوَّاحَةٌ لِلْبَشَرِ. لاحظ أن الفعل لاح يُعتبر في جوهره مرادفًا لـ سَقَر، وهكذا، يشير ضمنيًا إلى ما يكاد يكون تفسيرًا اشتقاقيًا للاسم الغامض سَقَر (انظر الهامش 16). بالطبع، لا تعني 'البشر' هنا 'الجلد' حصرًا بل أيضًا 'البشرية.' في الواقع، يظهر هذا المعنى الثاني لـ 'البشر' في مواضع أخرى من السورة نفسها: تستشهد الآية 25 بمعارضي القرآن الذين يدّعون ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾؛ وتختتم الآية 31 بعبارة ذاتية الإشارة ﴿وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ﴾؛ وتصف الآية 36 'سَقَر' نفسها بأنها ﴿نَذِيرًا لِّلْبَشَرِ﴾. في ضوء هذه الخلفية، يبدو أن ورود 'البشر' بالمعنى البديل 'الجلد' في الآية 29 هو اختيار بلاغي متعمد. راجع:
Neuwirth, *Frühmekkanische Suren*, 369-71.

(19) وهكذا، من المحتمل أن تكون الوظيفة التواصلية المعقدة المنسوبة إلى الآية 30–قدرتها المزعومة على توضيح الحدود بين المؤمنين والكافرين–هي التي تكمن وراء حقيقة أن الآية 31 تصف ضمنيًا الآية السابقة بأنها مَثَل أو 'حكاية.' للاطلاع على رؤية مختلفة، انظر:
Frants Buhl, 'Über Vergleichungen und Gleichnisse im Qur'ân', in Rudi Paret, ed. *Der Koran* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975), 75-85 [reprinted from *Acta Orientalia* 2 (1924): 1-11], at p. 84

تتميز الآية 31 عن سياقها الأدبي من عدة جوانب. ولكن ما يلفت النظر أكثر هو أنّ هذه الآية تمتاز بطول استثنائي يبلغ 366 حرفًا، وهو ما يزيد عن عشرة أضعاف متوسط طول الآيات في بقية السورة (21,28 حرفًا، بانحراف معياري قدره 7,16 حرفًا)[20]. زد على ذلك، تستعمل الآية 31 تعابير لغوية تتميز بها الفترة المكّية المتأخرة وحتى المدنية (يُضِلُّ اللهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ؛ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ؛ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَرَضٌ)[21]. هذه الحجج من الفئة 1 تؤرخ النسخة النهائية من الآية 31 على نحو مقنع إلى وقت متأخر جدًا، على الأرجح إلى الفترة المدنية[22]. زيادة على ذلك، تُصنَّف الآية 31 أيضًا بأنها إدراج وفق ضوابط الفئة 0، ما يعني أنها تستوفي الشروط الضرورية التي يجب أن تفي بها أي إضافة مفترضة: يمكن إزالتها بسهولة من سياقها دون ترك أي فجوة؛ وهناك تفسير معقول

(الذي يفسر تعبير مَثَل في القرآن في الآية 31 من سورة المدثر بالمعنى العام لـ 'حكاية'، 'وصف').

(20) للاطلاع على تفاصيل حول كيف حُسبت هذه القيم، انظر:
Sinai, 'Inner-Qur'anic Chronology'.

(21) للاطلاع على ملحظ مماثل، انظر مسبقًا، تاريخ القرآن لنولدكه وشوالي، المجلد 1، ص 88-89. بالنسبة لآية ﴿يُضِلُّ اللهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ انظر مثلاً (إِبْرَاهِيم: 4) أو (النَّحْل: 93). أما آية ﴿الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ﴾ فانظر على سبيل المثال (البَقَرَة: 101، 144، 145) و(آل عِمْرَان: 19، 20، 23، 100)، إلخ. هناك بعض المواضع المستقلة لهذه الآية التي قد تبدو للوهلة الأولى أنها من أواخر العهد المكي، في (الرَّعْدِ: 36) و(القصص: 52) و(راجع أيضًا الشُّورَى: 14) والتي قد تشكّل الأصل القرآني الداخلي لهذه العبارة؛ لكن النسخة الأصلية من سورة المدثر يجب أن تكون أقدم بكثير من سورتي الرعد والقصص. بخصوص آية ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَرَضٌ﴾ انظر (البَقَرَة: 10)، (المَائِدَة: 52)، (الأَنْفَال: 49)، (التَّوْبَة: 125)، (النُّور: 50)، (الأَحْزَاب: 12، 32، 60)، و(مُحَمَّد: 20، 29) (كلها تعتبر على الأرجح مدنية). تظهر (الحَج: 53) في جزء من سورة الحج التي تكون مكّية على الأرجح (على الأقل وفقًا لنولدكه وشوالي، تاريخ القرآن، المجلد 1، ص 213).

(22) إن مفهوم الفتنة الذي تستعمله الآية 31 يظهر أيضًا في (الصَّافَّات: 63) و(الإِسْرَاء: 60). وعلى الأقل من غير المرجح للغاية أن تكون الآية الأولى إدراجًا مدنيًا. وليس مستحيلاً أن تكون الصياغة الحالية للآية 31 من سورة المدثر قد نشأت من إدراج أقصر دُمِجَ في السورة مسبقًا أثناء الفترة المكّية.

لسبب إدراجها في النص - وهو توضيح [75] البلاغ السابق الذي يذكر أنّ هناك تسعة عشر حارسًا موكلين بنار جهنم والتعليق عليه. أخيرًا، يمكن للمرء أيضًا تقديم حجة من الفئة 2: الضمير المؤنث الظاهر في الآية 35 (إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ) يجب أن يعود إلى الاسم المؤنث سَقَر في الآيات 26-30، إلا أنّ هذا المرجع يكاد يُمحى عمليًا بسبب الطول المفرط للآية 31. وهكذا، فإنّ إزالة الإدراج المفترَض يزيد من الاتساق الأدبي للنصّ. في المجمل، يمكن لمناقشة الآية 31 من سورة المدثر أن تعتمد على الفئات الثلاث من الأدلة المذكورة أعلاه، ما يجعل الآية مثالاً نموذجيًا للإضافات الثانوية[23].

إذا كان عدد معيّن من السُور المكّية قد خضع لتوسُّع لاحق، كما يتضح من سورة المدثر، فيمكن الاشتباه في أنّ الأمر نفسه ينطبق على السُور المدنية. ولأجل متابعة هذا التخمين، سيحاول هذا الفصل تمييز آثار التوسُّع الثانوي في الأقسام الافتتاحية لسورتين مدنيتين، هما سورة المائدة وسورة التوبة[24]. ولكن علينا أن ندرك منذ البداية أنه عند الشروع في مثل هذا التحقيق، من غير المرجَّح أن نواجه حالات عن التوسّع الثانوي تكون بالوضوح نفسه الذي نجده في الآية 31 من سورة المدثر. فهذه الآية الأخيرة تواجهنا بإضافة متأخرة للغاية (ربما مدنية) مدمجة في بيئة مكّية مبكرة، ما يمنحنا أقصى فارق زمني، وبالتالي، تبايناً صارخاً بين الطبقة

(23) على الرغم من أن الآية 31 من سورة المدثر من المرجح للغاية أن تكون إدراجًا مدنيًا، إلا أنها لم تُحدَّد على هذا النحو في أي من المرويات الإسلامية الأصلية عن الإضافات المدنية التي جمعها ناجل في كتابه الإضافات المدنية [*Medinensische Einschübe*] (انظر ص 89). يؤكد هذا الحاجة إلى درجة عالية من الشك الاحترازي فيما يخص مثل هذه الآثار.

(24) تتطلب مسألة الإدراجات المدنية في السور المكية المتأخرة مزيدًا من الاهتمام. للاطلاع على دراسة حالة، انظر بحث أنجيليكا نويفرت "نصوص مكية - إضافات مدنية؟ السياسة وإعادة قراءة الاتصالات الليتورجية"، في كتاب الكلمات والنصوص والمفاهيم التي تجوب البحر المتوسط: دراسات حول مصادر ومحتويات وتأثيرات الحضارة الإسلامية والفلسفة والعلوم العربية الذي حرره روديغر أرنزن ويورن تيلمان (لوفان: بيترز، 2004)، الصفحات 71-93، حيث تناقش وجود إدراجات مدنية في سورتي الأعراف وطه (تحديدًا، الآيات 80-82 من سورة طه، والآيات 145-147، 152-153، و155-157 من سورة الأعراف).

الأساسية والإدراج المتأخر. ولكن بمجرّد أن نتحوّل إلى الخطابات القرآنية التي تكون طبقتها الأساسية هي نفسها مدنية، فإنّ التباين المصطلحي والأسلوبي بين النواة الأصلية للسورة وأي إضافات ثانوية سيكون أخف بكثير بالضرورة. فعلى سبيل المثال، لن نكون قادرين على الاعتماد على التفاوتات الملحوظة في طول الآيات من النوع الذي واجهناه في سورتي المزمّل والمدثر لتحديد الإضافات. وهكذا، في سعينا للكشف عن حالات التوسّع الثانوي في السُور المدنية، يجب أن نستعد لاحتمال الاضطرار إلى الاكتفاء بحجج تندرج ضمن الفئتين 0 و2. ومما لا مناص منه، أنّ هذا النقص المتوقع في أدلة الفئة 1 سيجعل التحليل التحريري للسُور المدنية أكثر تخميناً بطبيعته مقارنة بحالتنا النموذجية في الآية 31 من سورة المدثر.

ومع ذلك، أودّ أن أقترح أنّ عدم احتمالية الوصول إلى نتائج مؤكدة، أو حتى محتملة على نحو مقنع، ينبغي ألّا يدفعنا إلى التخلّي عن السؤال. بل إنّ التحقيق فيما إذا كانت السُور المدنية تُقرّ بالفروق الزمنية التعاقبية الداخلية - أي، الأحكام التي تفيد بأنّ آية معيّنة أو [76] نصًا معيّنًا قد أُدرج في السورة المعنيّة في زمن متأخر عن النصوص الأخرى - هو أمر بالغ الأهمية. وذلك لأنّ التنظيم البنيوي والاتساق الموضوعي، خاصة في السُور المدنية الطويلة (البقرة إلى المائدة والأنفال والتوبة)، أو افتقارها إليهما، لا يزالان يحيران العلماء[25]. وعلى الرغم من المحاولات الأخيرة لتفسير هذه النصوص ككُلّات منظّمة ذات تركيب حلقي[26]، يتساءل المرء عما إذا كانت مهمة فهم شكلها الحالي قد لا تتطلب منا

(25) انظر، على سبل المثال،
Angelika Neuwirth, 'From Recitation through Liturgy to Canon: Sura Composition and Dissolution during the Development of Islamic Ritual', in Angelika Neuwirth, *Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 141-63 (originally published in German in 1996),

إذ تصف، في ص 154، بعض السور المدنية الطوال بأنها "مستودعات لمجموعات متفرقة من [...] الآيات".

(26) انظر:
Michel Cuypers, *The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qur'an, trans.*

اللجوء، ولو أحيانًا، إلى عمليات إعادة الصياغة والتوسّع التحريري. ولتقديم مثال أولي، يمكن النظر على نحو مقبول إلى المعالجة الموجزة للصيام في الآيات 183-187 من سورة البقرة على أنها تتألف من بلاغين أو ثلاثة بلاغات مختلفة ومتعاقبة زمنيًا. هنا، استُكمِل لاحقًا الأمر الأصلي الذي يطالب المجتمع القرآني بالصيام ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ تماشيًا مع ممارسة ﴿الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ (الآيات 183-184) بتأسيس صيام قرآني خاص طوله-شهر في رمضان (الآيات 185-187)، مع احتمال أن تكون الآية 187 بلاغًا متأخرًا عن الآيتين 185-186)[27]. وهكذا، فإنّ الشكل الحالي لهذا القسم يسمح بتفسيره كنتيجة للتجميع التدريجي.

إنّ الأخذ بما يلمّح إليه هذا المقطع الموجز عن الصيام يغرينا بالتكهّن حول ما إذا كانت الطريقة التي وصلت بها سورة البقرة ككل إلى شكلها المعياري ربما تشبه الطريقة التي يفسّر بها الكثير من علماء الكتاب المقدّس الشكل المعياري أو القانوني للكثير من الأسفار النبوية في العهد العبري - أي، بوصفها نتيجة لعمليات تدريجية ومعقدة من النمو الأدبي[28]. وبطبيعة الحال، فإنّ التراث الإسلامي يتقبل

Patricia Kelly (Miami: Convivium Press, 2009); Carl Ernst, How to Read the Qur'an: A New Guide With Select Translations (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011), 155-204; Raymond Farrin, Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text (Ashland: White Cloud Press, 2014), esp. 9-21 (on surah 2).

تجدر الإشارة إلى أن فارين وكويبرز لا يقصران تطبيق منهجهما في التركيب الحلقي على الطبقة المدنية من القرآن.

(27) انظر مؤقتًا:

Kees Wagtendonk, 'Fasting', in Jane Dammen McAuliffe, ed., *Encyclopaedia of* the Qur'ān, 6 vols, vol. 2 (Leiden: Brill, 2002), 180-5.

(28) للاطلاع على استكشاف مثير حول هذا المنظور المقارن، انظر،

Karl-Friedrich Pohlmann, *Die Entstehung des Korans: Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012).

يُجادل بولمان بأن حلقات التدوين التي تتألف من معتنقين يهود ومسيحيين استمرت في تشكيل النص القرآني وتوسيعه بعد وفاة محمد. ورغم تحفظاتي الكبيرة بشأن استنتاجاته (حول هذا الموضوع، انظر: سيناي، نوعان من التفسير القرآني الداخلي [Two Types of Inner-Qur'anic Interpretation])، إلا أن الزعم بأن السور المدنية الطويلة قد يكون من المفيد

بكل أريحية هذا المفهوم العام لكنه يحصر مثل هذا النمو النصّي بفترة حياة النبي. على سبيل المثال، يصف حديث نبوي كيف كان محمد يأمر كتّابه [77] بإدراج النصوص المنزلة حديثاً في السُور الموجودة[29]. ومع أننا يجب أن نكون حذرين بطبيعة الحال من قبول هذا الخبر بوصفه لمحة صحيحة عن عمل محمد، إلا أنه يقدّم نموذجاً للتطوّر النصّي يبدو أنه يتناسب مع ظهور قِسم الصيام في سورة البقرة وكذلك النصّين اللذين سيتم تحليلهما تباعًا. على أي حال، فإنّ دعوى بولمان الأخيرة بأنّ مثل هذا النشاط التحريري لا بد أنه شكّل ظاهرة ما-بعد-نبوية ليست حاسمة ألبتة: يبدو أنه لا يوجد سبب مسبق لاستبعاد إمكانية أن يكون التنقيح الكُتّابي للبلاغات القرآنية القائمة قد بدأ مسبقًا بينما كان الوحي القرآني يتنزّل[30]. وفي الوقت نفسه، لا يوجد أيضاً سبب مسبق لاستبعاد أن يكون هذا النشاط التحريري قد استمر في أعقاب وفاة محمد، على الرغم من أنّ الإطار الزمني

دراستها في ضوء النماذج التحريرية التي طورها علماء الكتاب المقدس العبري هو أمر مقبول للغاية.

(29) انظر الترمذي، الجامع الصحيح، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، 5 مجلدات (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1978-1986)، المجلد 5، صفحة 272، رقم الحديث 3086 (48: 10: كتاب تفسير القرآن، سورة التوبة) .المترجم: الحديث المقصود هو: (حَدَّثَنَا يَزِيدُ الفَارِسِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ، قَالَ: قُلْتُ لِعُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ: مَا حَمَلَكُمْ أَنْ عَمَدْتُمْ إِلَى الأَنْفَالِ وَهِيَ مِنَ المَثَانِي وَإِلَى بَرَاءَةٌ وَهِيَ مِنَ المِئِينَ فَقَرَنْتُمْ بَيْنَهُمَا وَلَمْ تَكْتُبُوا بَيْنَهُمَا سَطْرَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَوَضَعْتُمُوهَا فِي السَّبْعِ الطُّوَلِ، مَا حَمَلَكُمْ عَلَى ذَلِكَ؟ فَقَالَ عُثْمَانُ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا يَأْتِي عَلَيْهِ الزَّمَانُ وَهُوَ يُنْزَلُ عَلَيْهِ السُّوَرُ ذَوَاتُ الْعَدَدِ، فَكَانَ إِذَا نَزَلَ عَلَيْهِ الشَّيْءُ دَعَا بَعْضَ مَنْ كَانَ يَكْتُبُ فَيَقُولُ: «ضَعُوا هَؤُلَاءِ الآيَاتِ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذْكَرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا» وَإِذَا نَزَلَتْ عَلَيْهِ الآيَةَ فَيَقُولُ: «ضَعُوا هَذِهِ الآيَةَ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذْكَرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا»، وَكَانَتِ الأَنْفَالُ مِنْ أَوَائِلِ مَا نَزَلَتْ بِالْمَدِينَةِ وَكَانَتْ بَرَاءَةٌ مِنْ آخِرِ الْقُرْآنِ وَكَانَتْ قِصَّتُهَا شَبِيهَةً بِقِصَّتِهَا فَظَنَنْتُ أَنَّهَا مِنْهَا، فَقُبِضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا أَنَّهَا مِنْهَا، فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ قَرَنْتُ بَيْنَهُمَا وَلَمْ أَكْتُبْ بَيْنَهُمَا سَطْرَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، فَوَضَعْتُهَا فِي السَّبْعِ الطُّوَلِ).

(30) انظر:
Pohlmann, *Die Entstehung des Korans*, and Sinai, 'Two Types of Inner-Qur'anic Interpretation'.

المتاح لمثل هذا التحرير الافتراضي بعد-النبوي يبدو أنه ينتهي حوالي عام 650[31].

القسم الافتتاحي لسورة المائدة

تُشكِّل الآيات 1-11 من سورة المائدة (النصّ الكامل لها تجده في الجدول 1,2 في الملحق) سلسلة من الأقسام الفرعية الشبيهة بالفقرات تتناول، من بين أمور أخرى، المحرَّمات من الأطعمة والوضوء قبل الصلاة. يتبع هذا المقطع جزءٌ مطوَّل من النصّ يركِّز على السجالات مع أهل الكتاب والمواعظ المتعلقة بهم ويمتد من الآية 11 أو 12 حتى نهاية الآية 86[32]. ومن [78] حيث تنظيمها الموضوعي الداخلي، يمكن تقسيم الآيات 1-11 على النحو التالي:

---

(31) انظر:
Nicolai Sinai, 'When Did the Consonantal Skeleton of the Quran Reach Closure?', *Bulletin of* the School of Oriental and African Studies 77 (2014): 273-92 and 509-21.

(32) وفقًا لنيل روبنسون، في مقاله "الميدان المبسوطتان: نحو إعادة قراءة لسورة المائدة"، المنشور في مجلة الدراسات القرآنية 3 (2001): الصفحات 1-19، في 3-4، ينتهي القسم الأول من السورة عند الآية 9 ويعتبرها متبوعة بآية مستقلة. أنا في ريبة من ذلك، بشكل رئيس لأن الآيتين 9-10 تشكلان واحدة من المتجاورات المتضادة المتكررة في القرآن بين المؤمنين والكافرين، وهكذا، يبدو أنهما مرتبطتان على نحو وثيق بما يكفي لاستحقاق تخصيصهما لجزء السورة نفسه. على أي حال، فإن اقتراح روبنسون اعتبار النداء "يا أيها الذين آمنوا" في بداية الآية 11 افتتاحًا للقسم الثاني من السورة هو اقتراح مقبول. ومع ذلك، تُظهر الآية 11 أيضًا روابط وثيقة للغاية مع الآيات السابقة: كما يوضح الشكل 1,2، فإن النداء الافتتاحي لها وكذلك الأوامر بـ "اذكروا نعمة الله عليكم" و "اتقوا الله" كلها صدى للآيات السابقة. وهكذا، قد يتلاعب المرء بفكرة جعل الآية 11 تختتم القسم الأول بدلاً من كونها تفتتح القسم الثاني، على الرغم من أن هذا سيكون له سلبية تتمثل في جعل القسم الثاني يبدأ بـ ولقد (الآية 12) الأقل وضوحًا بدلاً من النداء في (الآية 11). وعوضًا عن السعي إلى حسم هذا التناوب بأي من الطريقتين، ربما من الأفضل النظر إلى المسألة بوصفها تعبيرًا عن الصعوبة الأكثر شيوعًا في تحديد أين بالضبط ينبغي رسم الحدود بين جزأين متتاليين من سورة قرآنية طويلة. للاطلاع على بعض التأملات ذات الصلة، انظر،
A. H. Mathias Zahniser, 'Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisāʾ', in Issa J. Boullata, ed. *Literary Structures of Religious Meaning in the Qurʾān* (Richmond: Curzon, 2000), 26-55.

الآيات (1-2) تحريم الصيد أثناء الإحرام (بما في ذلك التحذير من الاصطدام مع المشركين في مناسك الحج).

الآيات (3-5) أحكام الأطعمة العامة والسماح بالصيد والسماح بتناول طعام اليهود والنصارى والزواج بهم المقيَّد.

الآيات (6-7) الوضوء قبل الصلاة والوعظ والتذكير.

الآيات (8-10) نصائح وتوجيهات أخلاقية عامة.

الآية (11) الخاتمة.

في حين قد تبدو الأقسام الفرعية هاته للوهلة الأولى مستقلة بذاتها، فإنّ الفحص الدقيق يكشف أنها متشابكة من خلال شبكة معقدة من الكلمات والجذور والعبارات المتكررة (مثل النداء "يا أيها الذين آمنوا"، والجذر [ح ل ل]، والأوامر بتقوى الله). يحاول الجدول 1,2، الموجود في الملحق، رسم خريطة لهذه الشبكة من التطابقات المصطلحية. ومن أجل الشفافية، لا أُدرج النصَّ الكامل للمقطع بل أقتصر على تلك التعبيرات والعبارات المترابطة مع غيرها فحسب. وفي هذا الصدد، في حين أنّ بعض هذه التطابقات تظهر أيضًا في الدراسة المفصَّلة لميشيل كويبرز لسورة المائدة، فإنّ عرضي لها يوضِّح أنه سيكون من التبسيط المفرط أن نتبع كويبرز في وصف هذه الأنماط المتنوعة المتراكبة من التطابقات على أنها تؤدي إلى بنية متحدة المركز على نحو لا لبس فيه[33].

إن مفهوم زانيسر عن "المفاصل" التركيبية – المقاطع التي تُظهر روابط واضحة مع ما يسبقها وما يليها - هو طريقة مفيدة للحماية من الإغراء (المعاصر؟) بفرض فواصل حادة، أي اشتراط أن تنتمي أي آية إلى قسم واحد حصرًا من أقسام السورة. لحسن الحظ، فإن مسألة تحديد المكان الدقيق لنهاية القسم الأول من سورة المائدة ليس لها أي تأثير على حجتي الراهنة.

(33) انظر: Cuypers, *The Banquet*, 61-115.

لاحظ أنني على عكس كويبرز قد حصرت نفسي عمومًا في التطابقات المصطلحية، أي، تكرار ورود الكلمة أو العبارة أو الجذر نفسه. ولكنني أنفر من أخذ الروابط الموضوعية العامة التي لا تنطوي على مثل هذا التكرار اللفظي بعين الاعتبار، نظرًا لأنها تفتح مجالًا أوسع بكثير لفرضٍ ذاتيٍ للبنى المسبقة التصور. ومع ذلك، وجدت أنه من المبرر وضع استثناءين

الفرضية التي سأحاول تطويرها فيما يلي هي أنّ أجزاء من الآية 3 وكذلك الآيتين 4 و5 قد أُدرجت في التسلسل الافتتاحي للسورة في مرحلة ما ثانوية. وقد وضحْتُ الفكرة الأساسية في الجدول 2,2 الذي أُقدِّم فيه نموذجًا تحريريًا للمقطع مع تظليل الإدراجات المفترضة وتمييزها. ولأجل تسهيل الرجوع إليها، [79] قسّمتُ الآية 3 إلى خمسة أجزاء أصغر محددة بالحروف أ، ب، جـ، د، هـ. سأناقش الآيات الثلاث بحسب ترتيبها القانوني[34].

الآية 3 من سورة المائدة

تَذْكر بداية الآية 3 أربع فئات من اللحوم المحرمة (’الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهلَّ لغير الله به‘)، وفي حين تتضمن نهاية الآية بند المشقَّة: إذا كان شخص ما قد ﴿اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ﴾، فإنه من المغفور له انتهاك المحرمات من الأطعمة المذكورة سابقًا. لهذا التسلسل المؤلف من أربعة محرّمات من الأطعمة متبوعةٍ ببند المشقة ثلاثةُ نظائر في مواضع أخرى من النصّ القرآني (الآيات البقرة: 173، الأنعام: 145، النحل: 115)، والتي يقدِّم الجدول 3.2 موجزًا لها. في كل هذه الآيات المتناظرة الثلاث، يتبع بندُ المشقة مباشرة القائمة الرباعية للمحرّمات من الأطعمة، في حين تُدرج الآية 5 من سورة المائدة مقطعًا نصّيًّا كبيرًا بينهما. يتضح هذا في الجدول 2,4 الذي يقارن بين البقرة: 173 والمائدة: 3أ. يقسِّم هذا الجدول مرة أخرى المائدة: 3 إلى خمسة أجزاء أصغر محددة بأحرف علوية أ، ب، جـ، د،

لهذا المبدأ: الأول، أقبل وجود توازٍ قابل للدفاع بين بنود المشقة في الآيتين 3 و6 على الرغم من أنها لا تُظهر أي تطابق حرفي؛ والثاني، أنا على استعداد لاعتبار الفعل خشيَ في الآية 3 مقابلاً للمواضع التي يتكرر فيها ورود الفعل اتقى في المقطع. (أترجم الفعل الأول إلى "to be afraid" والثاني إلى "to fear" للإشارة إلى أن الكلمتين العربيتين الأصليتين ليستا متطابقتين وإنما مترادفتان فحسب.)

(34) لا بد من الإقرار بأنّ الأدلة الأدبية ربما تسمح بتقديم سيناريوهات تحريرية أعقد حتى ما أقترحه. فعلى سبيل المثال، قد يعتبر المرء الجزء د من الآية 3 إضافة من الدرجة الثانية ألحقت بالإضافة من الدرجة الأولى الجزء جـ من الآية 3.

هـ؛ والأجزاء المتطابقة على نحو صريح مع البقرة: 173 هي المائدة: 3أ والمائدة: 3هـ. من المحتمل أن تكون الأجزاء الدخيلة من ب إلى د قد أُضيفت إلى النصّ. قبل أن أستطيع إثبات هذه الفرضية، لا بد من معالجة تفسيرية موجزة لكل من الأجزاء الثلاثة الدخيلة هاته.

تبيِّن المائدة: 3ب أنّ الحيوانات المنخنقة أو الموقوذة أو المتردية، إلخ، محرَّمة ما لم "تُذَكَّ"، ربما بتصفية دمها المتبقي[35]. إنّ أفضل تفسير لهذا الجزء من الآية هو تفسيره بأنه تعداد لمختلف الفئات الفرعية للميتة، وهو النوع الأول من الأطعمة المحرّمة المذكور في الجزء أ. لذلك، يوصف الجزء ب على نحو مناسب بأنه 'شرح مستمر' لمصطلح الميتة[36]. وهذا صحيح على الرغم من حقيقة أنّ المائدة: 3ب لا تأتي بالطبع مباشرة بعد الكلمة التي يوضّحها، ما قد يجعله يبدو كاستمرار للأطعمة المحرّمة السابقة بدلاً من كونه توضيحًا متأخرًا للمحرَّم الأوّل في الآية.

يضيف الجزء التالي، المائدة: 3جـ، تحريمين إضافيين، هما: اللحم الذي ﴿ذُبِحَ على النُّصُب﴾ وما كان بـ ﴿أن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ﴾. أوّل هذه المحرّمات، ﴿ما ذُبح على النُّصُب﴾ – وهي [80] عبارة تُشكّل لفظة قرآنية فريدة – هو في الواقع إعادة صياغة للتحريم الوارد في المائدة: 3أ ﴿ما أُهِلَّ لغير الله به﴾. وهكذا، كما أنّ المائدة: 3ب توضّح العنصر الأول من قائمة المحرّمات الأربعة من الأطعمة العامة الواردة في الجزء أ، فإنّ المائدة: 3جـ تعيد صياغة العنصر الأخير من الجزء أ. وبهذا المعنى، فإنّ بداية المائدة: 3جـ تعمل، أيضًا، بمثابة توضيح لجزء من المائدة: 3أ. ومرة أخرى، تجدر الإشارة إلى أنّ هذا التفسير لا يتبع مباشرة العبارة التي تشكّل موضوعه الأصلي.

---

(35) في الفقه الإسلامي الكلاسيكي، يشير مصطلح "التذكية" إلى الذبح الاضطراري أو العاجل للحيوان الذي لا يزال يظهر بعض علامات الحياة. انظر:
Encyclopaedia of Islam, 2nd edn (Leiden: Brill, 1960-2006), s. v. 'Mayta' (Joseph Schacht).

(36) David M. Freidenreich, *Foreigners and Their Food: Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law* (Berkeley: University of California Press, 2011), 139.

إنّ معنى التحريم الثاني في المائدة: 3جـ ﴿أَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ﴾ ليس واضحًا على الفور. قد يوحي معنى الجذر اللغوي [ق س م] والطابع المتعلق بالطعام في النصّ السابق بفكرة أنّ الإشارة هي إلى طريقة معيَّنة لتقسيم اللحوم المذبوحة. مثل هذه القراءة ستَعتبر من الناحية العملية ممارسة الاستقسام مطابقة أو على الأقل مشابهة للغاية للميسر، حيث كان اللاعبون يقامرون على أجزاء من الناقة برمي السهام[37]. وفي مقابل هذا الدمج بين الاستقسام والميسر، تميل ناديا جميل إلى اعتبار الاستقسام نوعًا عربيًا من العرافة أو التنبؤ بوساطة السهام[38]. ويؤيد هذا الموقف الآية 90 من سورة المائدة، التي تدين ﴿الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ﴾ بوصفها ﴿رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾. من الواضح أنّ هذه القائمة إنما قُصد منها لتكون لائحة لعناصر متمايزة، ما يعني أنّ القرآن يعتبر الميسر واستعمال الأزلام ممارستين متمايزتين. وهذا يعارض مماهاة "الاستقسام بالأزلام" في المائدة: 3جـ مع الميسر ويشير إلى أنّ ما هو محرَّم في الجزء جـ ليس في الواقع أسلوب محدد لتقسيم اللحوم، بل ممارسة العرافة بالأزلام[39]. إذا قُبل هذا

(37) لمزيد من التفصيل، انظر،

Nadia Jamil, 'Playing for Time: Maysir-Gambling in Early Arabic Poetry',in Robert G. Hoyland and Philip F. Kennedy, eds, *Islamic Reflections, Arabic Musings: Studies in Honour of Professor Alan Jones* ([Cambridge:] Gibb Memorial Trust, 2004), 48-90.

(38) Jamil, 'Playing for Time',50-4.

(39) هذا الاستنتاج يتوافق مع تفسير الطبري لـ ﴿وأن تستقسموا بالأزلام﴾ بـ "أن تطلبوا علم ما قسم لكم أو لم يقسم بالأزلام" (أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تفسير آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، الطبعة الثانية [القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ]، تفسير سورة المائدة: 3، المجلد 9، ص 510). وبغض النظر عن صحة تفسير الطبري من الناحية الاشتقاقية، فإنه يُظهر أن جذر [ق س م] لا يستلزم بالضرورة تفسير الآية 3 من سورة المائدة على أنها تشير إلى تقسيم اللحوم. وانظر أيضًا:

Erwin GrÌf, *Jagdbeute und Schlachttier im islamischen Recht* (Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der UniversitÌt Bonn, 1959), 51-3, as well as Holger Zellentin, *The Qur'ān's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of* Departure (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 119, n. 56.

التفسير، فإنّ التحريم الثاني المنصوص عليه في المائدة: 3جـ، على عكس كل المحرّمات السابقة، لا يشكّل قاعدة في الأطعمة. وهو استنتاج ثانوي ستتضح أهميته لاحقًا.

يحتوي المقطع قبل الأخير من المائدة: 3د، على أول ظهور لضمير المتكلم الإلهي في السورة. ومن بين أمور أخرى، يؤكد الصوت الإلهي بقوله ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾. يمكن فهم هذا على أنه [81] تأكيد على اكتمال الوحي، ما يشير إلى أنّ الآية تُصوِّر نفسها على أنها تُشكِّل، أو على الأقل تنتمي إلى، آخر اتصال إلهي بمحمد. هكذا فهم القرّاء المسلمون المتأخرون بيان الاكتمال هذا، حيث اعتقدوا أنه أُوحيَ به خلال حجة الوداع للنبي محمد؛ وكما ذكرَ الطبري، ذهبت مجموعة من العلماء إلى أنه "لم ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية شيء من الفرائض ولا تحليل شيء ولا تحريمه، وإنّ النبي صلى الله عليه وسلم لم يعش بعد نزول هذه الآية إلا إحدى وثمانين ليلة"[40]. إذا كان هذا هو المعنى المقصود من المائدة: 3د، فقد يتساءل المؤرخ العلماني عما إذا كان هذا الجزء، المفهوم على هذا النحو، ربما جيء به بعد وفاة محمد وكُتِبَ بأثر رجعي في المتن القرآني كطمأنة لا لبس فيها بأنّ الكلمة الإلهية قد بُلِّغت بالكامل. ومع ذلك، ربما يكون المقصودُ من التأكيد على أنّ دين المخاطَبين قد "اكتمل" الآن أكثرَ محدودية – على سبيل المثال، ربما يعني هذا البلاغ ببساطة أنّ المحرَّمات من الأطعمة على المجتمع القرآني قد بانت الآن على نحو كامل ونهائي، مع نتيجة مفادها أنّ "الطابع المحدِّد للمجتمع الإسلامي الوليد مقارنة بأولئك الذين يقعون خارج حدوده" قد جرت صياغته[41].

---

(40) تفسير الطبري، المائدة: 3 ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، المجلد 9، الصفحات 517-518؛ وانظر أيضاً نولدكه وشوالي، تاريخ القرآن، المجلد 1، الصفحات 227-228. يشير كويبرز في كتابه *The Banquet*، صفحة 93، إلى غياب هذه الآية من رواية ابن إسحاق عن خطبة الوداع للنبي محمد.

(41) Freidenreich, *Foreigners*, 139.

دعونا الآن نستعرض الملاحظات التي قد توحي بأنّ الشكل الحالي للآية الثالثة من سورة المائدة ليس هو الشكل الأصلي. هذه الفرضية ليست جديدة بالكامل: فقد سبق لباريت أن ألمح بإيجاز إلى أنّ المائدة: 3د ربما تكون قد "انتُزِعَت" من سياق أدبي مختلف[42]. ورغم أنه لم يُطوِّر حجة صريحة، يبدو أنه كان منزعجًا من الوضع الاعتراضي الواضح لـ المائدة: 3د، أي، حقيقة أنّ هذا الجزء لا يُظهر عمليًا أي روابط موضوعية أو نحوية واضحة مع المائدة: 3جـ ولا مع المائدة: 3هـ (باستثناء حقيقة أنّ كل الأجزاء السابقة تحتوي أيضًا على استعمالات لضمير المخاطب بصيغة الجمع). ونتيجة لهذا الترابط الضئيل مع سياقه المباشر، فإنّ الجزء د يستوفي على نحو مؤكد شرط إمكانية إزالته من سياقه دون إحداث فجوة لا يمكن سدها. وبالذهاب إلى أبعد من ذلك، قد يعتبر المرء المائدة: 3د دخيلةً بالكامل بقدر ما تقطع الصلة بين بداية الآية وفقرة المشقّة في الجزء هـ. لا شكَّ أنّ التعليقات الاعتراضية المماثلة هي سمة أساسية في الخطاب القرآني، وأنه [82] سيكون من المستحيل تفسير كل هذه "الفواصل" أو الاستطرادات "ما وراء النصّية" من الناحية التحريرية[43]. ولكنّ المائدة: 3د أطول بكثير من التدخلات ما وراء النصّية الأخرى في القرآن، لأنها تشمل بلاغًا أوليًا

وهناك تأويل محدود مشابه للآية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ ذكره الطبري أيضًا، مستشهدًا بآثار تفيد بأن إكمال "دينكم" إنما يعني إكمال الحج الإسلامي؛ انظر تفسير الطبري، المائدة: 3، المجلد 9، الصفحات 519-520.

(42) Rudi Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*, 2nd edn (Stuttgart: Kohlhammer, 1977), ad Q 5:3: 'Der Passus von al-yauma yaʾisa lladkafarū bis wa-radòītu lakumu l-islāma dīnan [= 5:3D] ist vielleicht aus einem anderen Zusammenhang hierher versprengt.'

(43) للاطلاع على تحليل وتصنيف مفصّلين لأنواع مختلفة من الفواصل القرآنية، انظر: Neuwirth, *Studien*, 157-70; cf. also Robinson, *Discovering the Qurʾan*, 198-201.

وحول استعمالي لمصطلح "ما وراء النّصية" هنا، انظر: Nicolai Sinai, 'Qurʾānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization', in Stefan Wild, ed., *Self-Referentiality in the Qurʾān* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 103-34, at 111 as well as 122-3,

وفيه أناقش استطراد مماثل يرد في سورة ص: 24.

استُهِّل بـ اليوم ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ﴾ يتبعه أمران ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ﴾ وبلاغ ختامي ثلاثي الأجزاء، يُفتتح أيضًا بـ اليوم ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾. في الواقع، إنّ المائدة: 3د بحد ذاتها لها طول (135 حرفًا) يفوق أو يساوي طول الكثير من الآيات الكاملة في سورة المائدة[44]. وفي الوقت نفسه، لا تُظهر المائدة: 3د أيًا من الأنماط الصياغية المميزة للجمل الاعتراضية ما رواء النصّية الأخرى في القرآن[45].

تدعم كل هذه الملاحظات الظن القائل إنّ المائدة: 3د أُدرجت في النصّ في مرحلة ثانوية. ومع ذلك، من المحتمل أن يشمل هذا الإدراج جزءًا أكبر من الآية وليس الجزء د وحده. أحد المؤشرات على ذلك يتمثل في حقيقة أنّ المائدة: 3هـ لا ترتبط فعليًا على نحو جيد مع المائدة: 3جـ. وكما جادلت سابقًا، فإنّ المادة: 3جـ لا تحرِّم اللحوم التي 'ذُبِحت على النُّصُب' وإنما أيضًا الاستقسام بالأزلام. ومع ذلك، فإنّ بند المشقّة الوارد في المائدة: 3هـ لا يُفهم إلا على أنه ينطبق على المحرَّمات من الاطعمة: من المنطقي للغاية استثناء 'المضطر في مخمصة' من تحريم الميتة أو الدم وما إلى ذلك، ولكن ليس استثناؤهم من تحريم الاستقسام بالأزلام. وهكذا، فإنّ الجزء هـ سيكون مناسبًا بوصفه استمرارًا للجزأين أ أو ب وليس جـ. وهذا يشير إلى أنّ الإدراج لا يقتصر على المائدة: 3د، كما افترض باريت، وإنما يشمل على الأقل الجزء جـ أيضًا. وتشير ملاحظات إضافية إلى أنّ المائدة: 3ب هو أيضًا جزء من الإضافة: أولاً، إنه يتشارك مع المائدة: 3جـ في وظيفة توضيح أحد المحرَّمات الواردة في المائدة: 3أ؛ وثانيًا، كما رأينا سابقًا، إنّ كل النظائر القرآنية الثلاثة لـ المائدة: 3أ والمائدة: 3هـ - وهي البقرة: 173،

(44) متوسط طول الآيات في سورة المائدة هو 150,06 حرفًا، مع انحراف معياري قدره 83,67. يمكنك العثور على تفاصيل حول كيفية حساب هذه القيم في دراسة سيناي 'Inner-Qur'anic Chronology'.

(45) انظر الاستقصاء الخاص بأنماط الفواصل الختامية الأكثر شيوعًا عند نويفرت، '*Studien*'، الصفحات 160-163.

الأنعام: 145، النحل: 115 - تتضمن بند المشقّة (المقابل لـ المائدة: 3هـ) مباشرة بعد قائمة المحرّمات الأربعة من الأطعمة (المقابلة لـ المائدة: 3أ). لذلك، من المحتمل أن تشمل إضافتنا المفترضة كامل امتداد النصّ من بداية المائدة: 3ب إلى نهاية المائدة: 3د - والتي يمكن رفعها جميعًا من الآية دون إحداث فجوة ظاهرة. وبذلك، فإنّ النسخة الأصلية للآية، المكوّنة من الجزأين أ وهـ، كانت ستشكّل نظيرًا شبه مطابق للآيات في البقرة: 173 والأنعام: 145 والنحل: 115.

[83] كما أكّدنا سابقًا، من الأفضل أن تُرفق أي تخمينات حول الإدراجات الثانوية بتفسير لسبب إجراء الإدراج المذكور. ففي الحالة الراهنة، تعمل الاجزاء المائدة: 3ب إلى المائدة: 3د على توضيح مكوّنين من مكوّنات الجزء أ، ما يوفّر لنا دافعًا تحريريًا مفهومًا للإضافة المشتبه بها. وكما بيّنا سابقًا، فإنّ الجزء الأول من الإضافة، المائدة: 3 ب، يسرد الحالات المختلفة للميتة، وهكذا، يوضّح تحريم الميتة في بداية المائدة: 3أ. ومما يجدر ذكره، يبدو أنّ هذا التوضيح مستنير ببعض المعرفة بالمناقشات اليهودية (وربما أيضًا المسيحية) حول أنواع الحيوانات الميتة التي تندرج تحت التحريم الكتابي لتناول النيفيلا والتريفا[46]. كما تلعب

(46) يلاحظ جوزيف ج. ريفلين في كتابه الشريعة في القرآن: الطقوس والشعائر [Gesetz im Koran: Kultus und Ritus] (القدس: بامبرغر وورمان، 1934)، الصفحة 71 (انظر أيضًا الصفحات 78-79)، أن هذا الجزء من الآية يؤدي إلى توسيع التحريم القرآني للميتة ليشمل الحالات التي تصنفها الشريعة الحاخامية على أنها تريفا (الحيوانات التي مزقتها الوحوش)، مقابل نيفيلا (الحيوانات التي تموت موتًا طبيعيًا)؛ ويشير ريفلين إلى التلمود حلين 43أ. حُرِّمت النيفيلا في سفر التثنية 14: 21 (انظر أيضًا سفر اللاويين 11: 39-40)، والتريفا في سفر الخروج 22: 30؛ وكلاهما محرّم في سفر اللاويين 17: 15. انظر أيضًا:
Grîf, *Jagdbeute und Schlachttier*, 52.

وحول هذين المصطلحين، انظر:
Aharon Shemesh, *Halakhah in the Making: The Development of* Jewish Law from Qumran to the Rabbis (Berkeley: University of California Press, 2009), 77-80.
بالإضافة إلى هذه النظائر اليهودية، ينبغي الإشارة أيضًا إلى أن الحيوانات "المخنوقة" محرّمة بالفعل في أعمال الرسل 15: 19-20 وأن مواعظ كليمنتين الزائفة تحرّم الحيوانات التي "افترستها الوحوش" (الثقافة الشرعية للقرآن لـ زلينتين، الصفحات 79-80).

المائدة: 3جـ أيضًا دورًا توضيحيًا فيما يتعلق بـ المائدة: 3أ من خلال إعادة صياغة التحريم المعياري فيها لـ ﴿ما أُهِلَّ لغير الله به﴾ (انظر أيضًا البقرة: 173والأنعام: 145 والنحل: 115) بوصفه تحريمًا لـ ﴿ما ذُبح على النُّصُب﴾. ثم يُستكمل ذلك بتحريم الاستقسام بالأزلام الذي نوقش سابقًا[47].

فيما يتعلق بالجزء د، فإنه يعمل في المقام الأول كـ'وحدة ختامية'[48] تُنهي الإدراج بأكمله المائدة: 3ب-د. وكما لوحظ سابقًا، يمكن قراءة المائدة: 3د إما بوصفه مؤكِّدًا للإغلاق العام للوحي القرآني أو ببساطة بوصفه تشديدًا على أهمية التوضيح السابق لأحكام الطعام في القرآن. زيادة على ذلك، فإنّ استعماله للظرف الزمني اليوم (مرتين في المائدة: 3د، ومرة أخرى في المائدة: 5) يستدعي الاستعمال المتكرر لكلمة "اليوم" (هَيّوم) في سفر التثنية، وهكذا، يصوّر سورةَ المائدة ضمنيًا كخطاب وداعي مماثل لذلك الذي ألقاه موسى[49]. أخيرًا، فإنّ استعمال الجزء د للاسم الصريح "الإسلام" (حرفيًا، 'الاستسلام' - [84] لله)[50]

(47) لاحظ أن الآية 90 تدين أيضًا الأحجار المخصصة للذبح عندها والسهام المستعملة في التنبؤ، المدرجة على نحو متتالٍ وبالترتيب نفسه كما في الآية 3جـ، بالإضافة إلى الخمر والميسر. أميل مبدئيًا إلى تأريخ الآية 90 إلى فترة لاحقة عن النسخة النهائية للآية 3، تمامًا كما تبدو الآيات 94-96 توضيحات لاحقة تتعلق بالآيتين 1-2.

(48) مصطلح "وحدة ختامية" مأخوذ من زاهنيزر، "الانتقالات الرئيسة"، الصفحة 32. وفقًا لزاهنيزر، إنّ الوحدات الختامية "تعزز محتوى المقاطع التي تختتمها، وتعمل كداعم تحفيزي لها، أو تعزز الرؤية العالمية للقرآن بشكل عام".

(49) Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran, London: Royal Asiatic Society, 1902), 133.*

وانظر، على سبيل المثال، سفر التثنية 5: 1 "اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ الْفَرَائِضَ وَالأَحْكَامَ الَّتِي أَتَكَلَّمُ بِهَا فِي مَسَامِعِكُمُ الْيَوْمَ". وقد أشار كويبرز أيضًا إلى التشابه بين الآيات الافتتاحية لسورة المائدة وخطاب "الوصية" لموسى في سفر التثنية في كتابه *The Banquet*، الصفحات 93-97. ومن بين ما يلاحظه كويبرس، هو تكرار عبارة اليوم ثلاث مرات في المائدة: 3، 5، على الرغم من عدم إشارته إلى هيرشفيلد [Hirschfeld]، وكذلك حقيقة أن كلا النصين يتضمن أوامر بـ "خشية" الله.

(50) انظر الآيات 131، 133، 136 من سورة البقرة والآية 20 من سورة آل عمران، التي تتحدث عن "المسلمين" لله أو "إسلام وجه المرء" لله.

لتعيين الدين القرآني ﴿رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ هو أمر بارز: فتتابع كلمتي الإسلام ودينًا بمعنى 'الدِين' له عدد محدود فحسب من النظائر القرآنية[51]، ما يشير إلى أنّ المائدة: 3د قد تعمل أيضًا كتعزيز بارز لهذه التسمية.

تجدر الإشارة إلى أنّ الجزء د يلتقط بعض المفردات التي تُميِّز البيئة الأدبية التي أُدرج فيها: فبالإضافة إلى دعوته إلى خشية الله، والتي تُرَدِّد صدى الاستعمالات المتعددة لـ اتَّقى وتقوى في المقطع، يمهِّد البلاغُ ﴿أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ لنهاية الآية 6 ﴿وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾ وبداية الآية 7 ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ﴾. ولعلّنا نجد فرصة لإبداء ملاحظات مماثلة لاحقًا. وهكذا، فإنّ الأنماط المعقدة من التطابقات المصطلحية كتلك الموضَّحة في الشكل 1,2 قد تكون جزئيًا نتيجة النمو الأدبي عبر الزمن، وليست بالضرورة مؤشرًا على أنّ المقطع المذكور يشكِّل وحدة أصلية.

المائدة: 4

تُستهل الآية 4 بأسلوب الفتيا "يسألونك... قل..."، وهذا الأسلوب "يسألونك" الذي لا يظهر في أي موضع آخر في سورة المائدة يتيح للخطاب القرآني التفاعل

---

(51) تظهر مشتقات كلمة أسلمَ عدة مرات في الآيات 124-141 من سورة البقرة (الآيات 128، 131، 132، 133، 136)، حيث يُقدَّم إبراهيم كنموذج لـ 'الاستسلام' لله، وفي مواضع متفرقة في سورة آل عمران (الآيات 20، 64، 67، 68، 80، و84). تحتوي كلتا السورتين على آيات تربط بين صِيَغ أسلم واسم الدين؛ انظر الآية 132 من سورة البقرة (حيث يوصي إبراهيم ويعقوب أبناءهما، ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾، والآية 19 من سورة آل عمران ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾، والآية 85 من سورة آل عمران التي تدين ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا﴾. وللاطلاع على المزيد من مواضع ورود مفردة إسلام، انظر الآية 125 من سورة الأنعام ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾، والآية 22 من سورة الزمر التي تشير بالمثل إلى ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾، والآية 7 من سورة الصف التي تدين الذين يفترون على الله الكذب ﴿وَهُوَ يُدْعَىٰ إِلَى الْإِسْلَامِ﴾.

مع استفسار الجمهور (أو على الأقل تصوير نفسه على أنه يفعل ذلك)[52]. إنّ أفضل فهم للآية 4 هو بوصفها ترتبط بتحريم أكل الحيوانات التي "أكل السبع" منها في المائدة: 3ب، وغرضها توضيح أنّ الحيوانات التي تقتلها حيوانات الصيد لا تُعد مما "أكل السبع" التي وفقاً للآية 3ب تكون محرَّمة. بدلاً من ذلك، يجوز أكل فريسة الصيد إذا ذُكر اسم الله عليها - بالطبع، شريطة ألا يحدث الصيد في حالة الإحرام، وهو ما حُرِّم في الآية 1[53]. لاحظ أنّ [85] هذا التوضيح يعمل أيضًا على استبعاد تناقض محتمل بين الآية 3ب والآية 2 التي تسمح صراحة بالصيد بمجرّد أن يتحلل المخاطَبون من إحرامهم. وهكذا، من الممكن بسهولة تخمين وجود دافع ما لإدراج الآية 4.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ تحريم لحوم الحيوانات التي "أكلها السبع" في الآية 3ب لا يظهر في أي من قوائم الأطعمة المحرّمة الأخرى في القرآن. وهكذا، إذا أخذنا أسلوب "يسألونك" على ظاهره، بوصفه يقدِّم سؤالاً طُرح فعلياً على الرسول في القرآن، فإنّ الاستفسار المطروح لا يمكن أن يكون إلا نتيجة للآية السابقة مباشرة. وهذا يعني أنّ الآية 4 جاءت لاحقة للآية 3، وأنّ الآية 4 إنما أُدرجت ثانوياً في المقطع[54]. وبطبيعة الحال، فإنّ طابع الاستقلال الذاتي للآية 4 يضمن أنها تفي بشرط الفئة 0، أي، إمكانية إزالتها من سياقها دون ترك فجوة غير مقبولة. وبإيجاز، يبدو أنّ ما حدث هو أنّ تحريم لحوم الحيوانات "التي أكل منها السبع" في المائدة: 3ب أثارَ استفساراً بين جمهور القرآن، وأُدرجَ الرد عليه مباشرة بعد الآية التي أدت إلى نشوئه. وبذلك، يُظهر النصُّ تأثيرًا تراكميًا في التفسير: وُضِّحت الآية 3أ بوساطة الجزء المدرَج 3ب، والذي أصبح بدوره

---

(52) للاطلاع على بعض مواضع ورود يسألونك خارج سورة المائدة، انظر: البقرة: 189، 215، 217، 219، 220، 222.

(53) راجع Freidenreich, *Foreigners*, 139

(54) يبدو أن البلاغات المستقلة بذاتها من نوع "يسألونك" الموضحة في الآية 4 تستحق عموماً استكشاف إمكانية كونها إدراجات.

موضوعاً للتوضيح في إدراج آخر، الآية 4. ومن المثير للاهتمام أنّ الآية 4، على غرار المائدة: 3د، تردد صدى مصطلحات السياق الأدبي الذي أُدرجت فيه، حيث تُختتم بالأمر نفسه "اتقوا الله" الذي تُختتم به الآيات 2 و7 و8.

المائدة: 5

تثير الآية 5 موضوع العلاقات مع "أهل الكتاب"، وهو موضوع غائب عن المقطع الافتتاحي لسورة المائدة، لكنه يظهر لاحقاً في النصّ. مرة أخرى، تستوفي هذه الآية شرط الفئة 0 بكونها قابلة للإزالة من موقعها الحالي دون إحداث فجوة لا يمكن سدّها. بالطبع، هذا وحده لا يكفي لضمان أنها تُشكِّل إضافة لاحقة. ولكنْ ثمّة دعمٌ إضافي يتمثل في حقيقة أنّ الآية 5 لا تتسق بسهولة مع البلاغات الأخرى الواردة في سورة المائدة. وهكذا، فإنّ الحجة لاعتبار الآية 5 إدراجاً ثانوياً، كما هو موضّح فيما يلي، تستند إلى حد كبير على حجة الفئة 2 القائمة على عدم التوافق القضوي. من المسلَّم به أنّ هذا ليس أساساً مضموناً لتأسيس فرضيات تحريرية. ومع ذلك، في الحالة الراهنة، تتعزَّز قوة حجج الفئة 2 هاته على نحو كبير من خلال تحليلي للآيات السابقة، والذي أعتبر أنه أثبت أنّ المائدة: 3ب-د والمائدة: 4 هي أيضاً إضافات لاحقة.

[86] إنّ حجر الزاوية في قضيتي هو البلاغ الوارد في الآية 5 والذي ينصّ على أنّ ﴿طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾. إنّ وضع هذا البلاغ جنبًا إلى جنب مع المحرّمات من الأطعمة المذكورة في الآية 3 يثير إشكالية: كيف يمكن للآية 5 أن تؤكد أنّ طعام أهل الكتاب - والذي يفترض أنه يشمل طعام المسيحيين الذين يأكلون لحم الخنزير - مباح، في حين تحرِّم الآية 3 صراحةً لحم الخنزير؟[55] وقد اقتُرِحت طرق متباينة لمعالجة هذه الصعوبة. اقترحَ

(55) شجعت السلطات المسيحية في العصور القديمة المتأخرة على تناول لحم الخنزير "كرمز للتمييز بين ممارسات الطعام المسيحية واليهودية"؛ انظر فريدنرايخ، الأجانب، ص. 133

فريدنرايخ أنّ الآية 5 تفترض ضمنيًا أنّ "طعام الذين أوتوا الكتاب يتوافق مع معايير الإباحة المنصوص عليها في الآيات السابقة"[56]. ونتيجة لذلك، فهو يعتبر الآية 5 تقرر أنّ "للمؤمنين أن يأكلوا الطعام المقبول من وجه آخر [التشديد من عندي] الذي يعدّه اليهود والمسيحيون"[57]. وبهذا، يكون مغزى الآية 5 هو أنّ الطعام لا يصبح محرّمًا لمجرّد كونه طعامًا يهوديًا أو مسيحيًا (حيث حظرَ المسيحيون الطعام اليهودي لمجرّد إعداده وفقًا لأحكام الطعام الحاخامية)[58]. أما غريفيث فسيقصر الإشارة إلى 'الذين أوتوا الكتاب' في الآية 5 على اليهود وحدهم[59]. وعلى النقيض من ذلك، يفضّل دي بلوا وكرون إزالة التوتر بافتراض أنّ المسيحيين الذين جابههم المجتمع القرآني بشكل أساسي كانوا مسيحيين يهود، أي، الذين سيتجنبون لحم الخنزير[60]. ويقدّم زلينتين محاولة أخرى للتوفيق بين النصوص[61].

(مع الإشارات الإضافية الواردة في الهامش رقم 11). وحول التوتر بين الآية 3 والآية 5، انظر، على سبيل المثال، زلينتين، الثقافة الشرعية للقرآن، ص. 160، وباتريشيا كرون، المسيحية اليهودية والقرآن (الجزء الأول)، مجلة دراسات الشرق الأدنى 74 (2015): 225-53، في صفحة 233.

(56) فريدنرايخ، الأجانب، ص. 141. وانظر أيضًا فريدنرايخ، ص. 131-132، 139-140، حيث يُفسر كلمة "طعام" في الآية 5 على أنها مقتصرة على "كل الأطعمة التي لم يحرمها الله، وخاصة اللحم الحلال الذي يشكل موضوع المقطع بأكمله".

(57) Freidenreich, *Foreigners*, 140.

(58) Freidenreich, *Foreigners*, 110-28.

(59) Sidney Griffith, 'Al-Naṣārā in the Qur'ān: A Hermeneutical Reflection', in Gabriel S. Reynolds (ed.), New Perspectives on the Qur'ān: *The Qur'ān in its Historical Context 2* (Abingdon: Routledge, 2011), 301-22, at 315-16.

(60) François de Blois, 'Naṣrānī (*Íáæùñáīò*) and ḥanīf (*èíéêüò*): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002): 1-30, at 15-16; Crone, 'Jewish Christianity and the Qur'ān', 233.

وللاطلاع على نقد لنظرية دي بلوا القائلة إنّ النصارى في القرآن هم المسيحيون اليهود، انظر: Griffith, 'Al-Naṣārā in the Qur'ān'.

(61) يشير زلينتين، في كتابه الثقافة الشرعية للقرآن، الصفحات 155-174، إلى أن القرآن يعتبر

[87] تحاول كل هذه الاقتراحات إيجاد طريقة ما لإزالة التوتر الظاهري بين الآية 3 والآية 5. ولكن ليس هناك ما يقطع بأنه ينبغي لنا ببساطة عدم قبول هذا التوتر. إذ على الأقل، لا تبذل الآية 5 أي جهد لاستثناء لحم الخنزير من الحِل العام المنسوب إلى طعام أهل الكتاب - على الرغم من أنّ إمكانية فهم الآية 5 على أنها تلغي الحظر السابق على لحم الخنزير في الآية 3 ربما ستحتاج إلى النظر فيها، على الأقل إذا كان المخاطبون في القرآن على دراية ببعض المسيحيين الرئيسين الذين يأكلون لحم الخنزير[62]. لذلك، أميل إلى تفسير الآية 5 على أنها تؤهِّل بشكل جوهري محرَّمات الطعام المنصوص عليها في الآية 3 وتؤكد أنّ كل ما يُعتبر طعامًا حلالًا للمسيحيين واليهود هو بالتالي حلال أيضًا للمؤمنين في القرآن، دون الحاجة إلى تدقيق إضافي. وبهذا الفهم، تسمح الآية بتناول طعامهم دون تقييد[63]. إنّ تأكيد أنّ

شرائع الطعام اليهودية المعقدة قد فُرضت كعقوبة (انظر سورة النساء: 160-161، والأنعام: 146) وأنها ألغيت لاحقًا على يد عيسى (سورة آل عمران: 49-50)، الذي أعاد بذلك شرائع الطعام من التوراة الأصلية. ويرى زلينتين أن هذه الشرائع من المفترض أنها تتماهى مع المحرمات من الأطعمة الأربعة المذكورة في القرآن في سورة المائدة: 3 ونظائرها (انظر زلينتين، الثقافة الشرعية للقرآن، صفحة 169). وهكذا، يبدو أن زلينتين يفسر آية ﴿طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ على أنها تبيح طعام أولئك اليهود والمسيحيين من أهل الكتاب الذين يلتزمون بإعادة عيسى لشرائع الطعام من التوراة الأصلية. هذا الحل يطبق العملية التفسيرية الأساسية نفسها التي اتبعها فريدنرايخ، وهي افتراض تقييد سياقي للمرجع الخاص بمصطلح رئيس. ومع ذلك، نظرًا لكمية الجدل القرآني الكبيرة ضد 'أهل الكتاب' أو 'الذين أوتوا الكتاب'، فمن المحتمل أن تعمل هذه العبارات كمصطلحات وصفية تشير إلى كل أولئك الذين عرّفوا أنفسهم كيهود ومسيحيين - وهكذا تشمل اليهود الذين يلتزمون بشرائع الطعام التقليدية وكذلك المسيحيين البولسيين (الذين يأكلون لحم الخنزير).

(62) إن تحريم لحم الخنزير هو في الواقع ما يميز شرائع الطعام القرآنية عن شرائع المسيحية السائدة في العصور القديمة المتأخرة. كان من الممكن توقع أن يتجنب المسيحيون (واليهود أيضًا) جميعهم على نحو معقول في ذلك الوقت أكل الميتة والدم و"أي شيء لم يُذكر عليه اسم الله". انظر فريدنرايخ، الأجانب، ص. 142، وكرون، «المسيحية اليهودية والقرآن»، ص. 233.

(63) ومما تجدر الإشارة إليه، إن الموقف الذي تدعو إليه الآية 5 وفقاً لهذه القراءة يشبه ما عبّر

هذه القراءة ليست إقحامًا جريئًا على القرآن يظهر من خلال الآية 93، التي تقلل من أهمية أحكام الطعام بتأكيدها أنه ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾.

يحظى اقتراحي أنّ الآية 5 قد تمثّل نَسخاً جزئياً للمحرّمات من الأطعمة في الآية 3 بدلاً من افتراضها مسبقًا وبشكل ضمني استمرار صلاحيتها بدعم إضافي من حقيقة أنّ الآية 5 تتعارض أيضاً، إن لم يكن مع النصّ، فعلى الأقل مع الروح العامة لمقطع آخر في سورة المائدة، يبدأ في الآية 51: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[64]. وقد تُفهم الآية 51، لا سيما في ضوء الجدل المستمر ضد الكفر اليهودي والمسيحي الحاضر في الأقسام اللاحقة من هذه السورة (مثل الآيات 17-18، 59-81)، على أنها تعني تحريمًا قاطعاً لكل أنواع الزواج المختلط والمشاركة في الطعام [88] بين أتباع محمد، من جهة، وكل اليهود وكل المسيحيين باستثناء "المسيحيين المؤمنين" الموصوفين في الآيات 82-86، من جهة أخرى. إنّ رسم مثل هذا الحد الصارم حول المجتمع القرآني كان سيتسق في الواقع مع الأحكام اليهودية والمسيحية المتجذّرة[65]. ولكن على عكس هذه

عنه فريدنرايخ نفسه في مقدمته الشخصية (الأجانب، ص 11): 'على الرغم من أنني حاخام مُرسَّم وأعتبر نفسي يهودياً ملتزماً، فإنني أتناول الطعام الذي يعده غير اليهود وأشارك الوجبات مع غير اليهود [...].' يُعبر الجزء الثاني من الآية ﴿وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ على الأرجح عن التوقع الذي مفاده أنه ينبغي لليهود التخلي عن أحكامهم في الطعام الممتدة أو ذات الأثر العميق التي يعتبرها القرآن قد فُرضت كعقاب إلهي عليهم (انظر زلينتين، الثقافة الشرعية للقرآن، ص 127-154). وهكذا، فإن الآية 5 تكرر النسخ الحاصل للنظام الكامل لشرائع الطعام اليهودية الذي يجادل زلينتين بأن القرآن ينسبه إلى عيسى (آل عمران: 49-50). تجد هذا المسار التأويلي أيضاً عند ريفلين، الشريعة في القرآن [*Gesetz im Koran*]، ص 65.

(64) حول معنى أولياء، انظر،
Arne A. Ambros (with the collaboration of Stephan Procházka), *A Concise Dictionary of* Koranic Arabic (Wiesbaden: Reichert 2004), 296.

(65) حول الموقف السلبي لليهودية والمسيحية تجاه الزواج بين الديانات، انظر:

الأحكام، تَعرض الآية 5 ما وصفه ديفيد فريدنرايخ بـ "التسامح غير المسبوق فيما يتعلق بالطعام المُعد من لدن اليهود والمسيحيين والمفترض تناوله معهم"(66).

التوترات الملحوظة بين الآية 5 من جهة، والآيتين 3 و51 من جهة أخرى، تدعم فرضية أنّ الآية 5، على غرار الآية 4، هي إضافة لاحقة إلى المقطع. من الممكن، بلا شك، تحديد دافع مقبول لإدراج هذه الآية، بقدر ما يمنع ذلك متلقي السورة من استنتاج أنّ الآية 51 تشترط عليهم الالتزام بالفصل الدقيق عن أهل الكتاب. وفي مواجهة هذا الاستنتاج المحتمل، الذي لن يكون غير معقول بأي حال من الأحوال داخل سياق السورة ككل، تجيز الآية 5 صراحةً "حدوداً نفّاذة جزئيًا بين المؤمنين وأهل الكتاب من خلال السماح بتبادل الطعام عبر هذه الحدود"(67) وكذلك من خلال السماح بالزواج المختلط المحدود معهم(68). هذا الإذن بتبادل الطعام بين المجتمعات تضمَّن تجاوزاً جزئياً - أو وفق التعبير الإسلامي التراثي، "نَسخاً" جزئياً - للمحرّمات من الأطعمة المنصوص عليها في الآية 3.

لا يسعنا سوى تخمين هل أُدرِجت الآية 5 في المقطع قبل إدراج الآية 4 أم بعده. ويمكن اعتبار حقيقة أنّ الآية 5 تُكرِّر المحدِّد الزمني "التثنوي" اليوم الذي ورد مرتين من قبل في سفر التثنية 5: 3 مؤشراً على أنّ الآية 5 معاصرة للأخيرة. ومع ذلك، يصعب استبعاد احتمال أنّ الآية 5 ربما جاءت بعد الآية 4. وفي كل الأحوال، بغض النظر عن الترتيب الزمني النسبي للآيتين 4 و5، فإنّ الآية الأحدث

Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 160-1.

وحول التحريم المسيحي لتناول الطعام مع اليهود، انظر: Freidenreich, *Foreigners, 113-18*

(66) Freidenreich, *Foreigners*, 140.

(67) Freidenreich, Foreigners, 140 (مع الاستعاضة عن الكتاب المقدس بـ الكتاب).

(68) فيما يتعلق بالزواج بين الديانات في الشريعة الإسلامية بشكل عام (استنادًا إلى الآيات القرآنية البقرة: 221، المائدة: 5، والممتحنة: 10)، انظر كتاب فريدمان التسامح والإكراه، الصفحات 160-193، حيث يؤكد على التباين بين الرفض العام للزواج بين الديانات في اليهودية والمسيحية، وبين السماح المحدود به في الإسلام (حيث يُسمح للرجال المسلمين بالزواج من نساء أهل الكتاب، بينما لا يُسمح لرجال أهل الكتاب بالزواج من النساء المسلمات).

بينهما تردد بوضوح صدى الآية الأسبق، لأنّ كلتيهما تبدأ باستحضار مبدأ أنّ تناول "الطيبات" مسموح به للمجتمع القرآني[69] - حيث تفعل الآية 4 ذلك لتسويغ الحِل العام لصيد الفرائس، في حين تستعمله الآية 5 كنقطة انطلاق [89] للموافقة على التناول غير المقيد لطعام اليهود والنصارى. وهنا، مرة أخرى، نجد أنّ الإدراج يتبنّى أسلوب السياق الأدبي الذي زُرع فيه.

القسم الافتتاحي لسورة التوبة

يتألف المقطع الثاني الذي سندرسه في هذه المقالة من المقطع الافتتاحي لسورة التوبة. سينصب اهتمامي على الآيات 1-13، التي تجدها في الملحق (الجدول 5.2). كما يحتوي الملحق على محاولة لتوضيح السيناريو التحريري الذي سأدافع عنه (الجدول 6.2)[70]. وبلا شك، يستحق هذا المقطع بأكمله تحليلاً للتطابق المصطلحي مشابهًا لما في الشكل 1.2، لكنني سأتجنّب القيام بهذا التمرين هنا.

قد يكون من المفيد البدء ببعض الملاحظات حول كيفية تناسب القسم

---

(69) يظهر هذا المبدأ على نحو أوسع في القرآن، كما يتضح من البقرة: 172، الأعراف: 157، والمؤمنون: 51. وينطوي على نبرة جدلية مفادها أن الوحي القرآني لا يفرض قيودًا على الطعام مرهقة وتعسفية من النوع الذي يرتبط بالشريعة اليهودية وكذلك بالمحرمات الوثنية. انظر:

Joseph E. Lowry, 'When Less is More: Law and Commandment in Sūrat al-An'ām', *Journal of Qur'anic Studies* 9 (2007): 22-42.

(70) إحدى المحاولات المبكرة لفك خيوط التاريخ التحريري لسورة التوبة هي دراسة ريتشارد بيل،

Richard Bell, 'Muhammad's Pilgrimage Proclamation', *Journal of* the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 2 (1937): 233-44.

وكما هو مذكور أدناه، أقبل فرضية بيل بأن الآية 1 والآية 3 تنتميان إلى طبقات نصية مختلفة، لكنني أرفض جوانب أخرى من نموذجه، وخاصة قراره بفصل الآية 2 عن الآية 1 ووضعها بعد النصف الأول من الآية 36، لتتبعها الآية 5 (Bell, 236).

الافتتاحي مع السورة ككل. يمكن تقسيم السورة 9، المعروفة تقليديًا باسم براءة أو التوبة[71]، إلى قسمين رئيسين. يركّز القسم الأول، الذي يشمل الآيات 1-37، على المواجهة مع المشركين[72] وأهل الكتاب غير المؤمنين، في حين يجادل القسم الثاني – وهو أطول بكثير – في الغالب ضد بعض أفراد مجتمع القرآن الذين يُشار إليهم بـ المنافقين ويُتهمون، من بين أمور أخرى، بعدم رغبتهم في القتال (انظر الآيات 38-57، 81-96، 119-123 من سورة التوبة). وبشكل مبسَّط نوعًا ما، يمكننا تلخيص بنية السورة بالقول إنّ القسم الأول يتفاعل مع الخصوم الخارجيين في حين يتفاعل القسم الثاني مع الخصوم الداخليين – والرابط بين القسمين هو أنّ الاتهام الرئيس الموجَّه ضد الخصوم الداخليين هو موقفهم غير الجهادي بما فيه الكفاية تجاه الخصوم الخارجيين. ضمن هذا السياق البنيوي الكلّي، يحدد القسم الافتتاحي المزاج العام للسورة بإعلان الجهاد الحربي ضد المشركين. ولمساعدة القارئ في التنقّل خلال التحليل التالي، إليك تقسيمًا موضوعيًا للآيات العشرين الأولى من السورة:

- الآيات (1-2) [90] تدور حول إلغاء المعاهدات مع المشركين (بما في ذلك تحديد فترة سماح مؤقتة).
- الآية 3 عن البراءة العامة من المشركين.

---

(71) يستند الاسم الأول إلى الكلمة التي تبدأ بها السورة، في حين من المفترض أن الاسم الثاني يعتمد على تكرار الفعل تابَ، الذي يعني تاب إلى عندما يُنسب إلى البشر وتاب على عندما ينسب إلى الله (انظر الآيات 3، 5، 11، 15، 27، 74، 102، 104، 106، 112، 117، 118، و126).

(72) أفضل الترجمة الحرفية للكلمة العربية "مُشرِك" إلى "associator" بدلاً من "وثني polytheist" (هكذا يفعل جونز) لتجنب الحكم المسبق على نظام الاعتقاد الديني للمشركين من خلال فعل الترجمة فحسب. انظر:

Gerald R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 48-9) as well as Patricia Crone, 'The Religion of the Qur'ānic Pagans: God and the Lesser Deities', *Arabica* 57 (2010): 151-200.

- الآية 4 استثناء: تبقى المعاهدات مع المشركين الملتزمين بعهودهم سارية المفعول.

- الآية 5 "آية السيف": أمر بقتال المشركين حتى يعتنقوا الإسلام.

- الآية 6 يُسمح لأفراد المشركين طلب الأمان دون إلزامهم باعتناق الإسلام.

- الآيات (7-10) تسويغ إلغاء المعاهدات مع المشركين (مع استثناء المشركين الملتزمين بعهودهم).

- الآية 11 التأكيد مجدَّداً على إمكانية اعتناق المشركين للإسلام.

- الآيات (12-16) وجوب قتال المشركين الذين ينقضون العهود؛ وحث المخاطَبين على القتال.

- الآيات (17-22) منع المشركين من دخول الحرم؛ وعد بالثواب الأخروي للذين هاجروا وجاهدوا "في سبيل الله".

قبل الانتقال إلى دراسة النمو الأدبي للمقطع، يلزمنا معالجة عدد من الأسئلة التفسيرية وتسليط الضوء على سمات مختلفة للنصّ ستتضح أهميتها لاحقاً. لذلك، يقدّم القسم التالي معالجة تفسيرية موجزة للآيات (1-16).

شرح موجز للآيات (1-16) من سورة التوبة

تبدأ السورة بما يبدو وكأنه عنوان: ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[73]. في هذه الآية، يُفهم مصطلح براءة تراثيًا بمعنى "إعلان التبرّؤ"[74]. هذا التفسير مستوحى على نحو طبيعي من حقيقة أنّ الآية 3 تقول عن

(73) كما يلاحظ الطبري، نواجه افتتاحية مشابهة وظيفيًا في سورة أخرى، على سبيل المثال، ما ورد في سورة النور: 1 ﴿سورة أنزلناها وفرضناها...﴾؛ انظر تفسير الطبري للآية الأولى من سورة التوبة، المجلد 14، الصفحة 95.

(74) يظهر هذا التفسير، على سبيل المثال، في تفسير ابن كثير للكلمة بوصفها مرادفة في المعنى لـ تبرّؤ، وهو مصدر الفعل الخماسي تبرّأ، بمعنى "أعلن تخليه عن شخص ما" أو "انفصل عن

الله ورسوله ﴿بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. [91] ومع ذلك، يمكن أيضاً تقديم حجة قويّة لصالح معنى لـ براءة يكون من قبيل "منح الحصانة"، وهو المعنى الذي تحمله الكلمة في سورة القمر، الآية 43[75]. سيتعزز هذا التفسير لكلمة براءة إذا لم تكن الآية 1 والآية 3 في الأصل جزءاً من التسلسل الأدبي نفسه، وهو ما سأؤكده لاحقاً. وفقاً لهذا المعنى الثاني، ستعمل الآية 1 كنوع من الترويسة للآية 2، التي تمنح المشركين فترة مؤقتة مدتها أربعة أشهر يمكنهم خلالها أن يـ ﴿سِيحُوا فِي الْأَرْضِ﴾ - على الأرجح دون خوف من الأذى.

يتبع إعلان البراءة في الآيتين 1-2 إعلان (أذان) آخر، يُقال إنه موجَّه ﴿إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ﴾. وهو مرتبط نحوياً بمصطلح البراءة بوساطة حرف العطف "و": ﴿بَرَاءَةٌ[3] ... وَأَذَانٌ ...﴾. لاحظ أنّ الآية 3 تستهدف دائرة أوسع من المخاطبين مقارنة بالآية 1، تشمل 'الناس' عموماً، في حين إنما يتعلق إعلان البراءة بمجموعة فرعية معيَّنة من المشركين، أولئك الذين أُبرِمَ عهدٌ ما معهم. قد

شخص ما"؛ انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، الطبعة الثانية، 8 مجلدات (الرياض: دار طيبة، 1999/ 1420 هـ)، عند تفسير سورة التوبة، الآية 1، المجلد 4، ص 102. وهذا أيضاً هو التفسير الذي تبناه بيل في "الأذان بالحج لمحمد" وأوري روبين في "براءة: دراسة لبعض النصوص القرآنية"، دراسات القدس في العربية والإسلام 5 (1984): 13-32. وكما يظهر من تفسير الطبري للآية 1 من سورة التوبة، المجلد 14، ص 96، فإن التركيب اللفظي المفهوم بأنه وراء تسلسل براءة إلى هو بريء < الفاعل > إلى < المفعول 1 > من < المفعول 2. > هنا، المفعول الأول هو شخص، بينما المفعول الثاني، الذي يبقى ضمنياً في صياغة الآية 1 من سورة التوبة، سيكون المعاهدات التي أبرمها النبي مع بعض المشركين. انظر السيوطي، الدر المنثور، تفسير سورة التوبة، الآية 1، المجلد 7، ص 234، مستشهداً بابن عباس الذي يقول: "بريء إليهم رسول الله من عهودهم [...]".

(75) Paret, *Kommentar*, ad Q 9:1.

في سورة القمر: 43، يُسأل معارضو الرسول في القرآن ﴿أَمْ لَكُم بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾. هذا المعنى لكلمة "براءة" في القمر: 43 سيكون منطقيًا أيضًا في التوبة: 1، كما أنه يتناسب على نحو جيد مع الآية 2 التالية مباشرة، حيث يُمنح المشركون في معاهداتهم معهم فترة سماح لمدة أربعة أشهر.

تبدو إشارة الآية الثالثة إلى ﴿يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ﴾ متوافقة مع حقيقة أنّ التراث الإسلامي يربط المقطع الافتتاحي للسورة بحج عام 631، الذي يُزعم أنه أذَّن به "عليٌّ نيابة عن محمد"[76]. ولكن بالطبع، يمكن أن يشير هذا التزامن ببساطة إلى أنّ الروايات خارج النصّ القرآني المعنية بالأمر مستوحاة جزئياً من صياغة الآية 3 من سورة التوبة بدلاً من كونها مبنية على ذكرى تاريخية مستقلة. على أي حال، وكما أشار بيل، فإنّ الآية 3 من سورة التوبة تعني ضمناً أنّ "محمداً أو من ينوب عنه تمتَّع بِحُريّة الحضور إلى الحج، وبإصدار إعلان مهم هناك، أي إنه كان مسيطراً على مكّة مسبقًا"[77]. وقد يُترك مفتوحاً في السياق الراهن ما إذا كان تعبير

(76) للاطلاع على تجميع ملائم من الروايات التي تزعم وصف الظروف التي يُكشف فيها عن بداية سورة التوبة وتبليغها لأول مرة، انظر، السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، 17 مجلدًا (القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2003)، تفسير الآية 1 من سورة التوبة، المجلد 7، الصفحات 227–233؛ وللحصول على نظرة عامة موجزة عن هذه المادة، انظر بيل، أذان محمد بالحج'، الصفحات 233–235. تُظهر الروايات التي جمعها السيوطي اختلافات كبيرة: على سبيل المثال، في بعضها، يُكلَّف علي وحده بتبليغ السورة – أو بشكل أكثر تحديدًا، الآيات العشر الأولى من السورة – بعد أن عهد النبي في البداية بهذه المهمة إلى أبي بكر، بينما تذكر روايات أخرى أن عليًا انضم إلى أبي بكر أو أبي هريرة. من الواضح أن العلاقة الدقيقة بين الآيات الأولى من سورة التوبة وهذه الروايات، وكذلك بين النُسخ المختلفة لهذه الأخيرة، تتطلب دراسة منفصلة. يرفض أوري روبين في مقاله 'الحج الأكبر لمحمد: بعض الملاحظات حول سورة التوبة'، مجلة الدراسات السامية 27 (1982): 241–260، في الصفحات 256–259، تأريخ الآية 3 إلى عام 631. بدلاً من ذلك، يدافع روبين (بناءً بشكل كبير على الروايات المتعلقة بعبارة 'يوم الحج الأكبر') عن تأريخ تبليغ الآية إلى حجة الوداع لمحمد في عام 632. ترتبط الأقسام المتأخرة من هذه السورة في التراث الإسلامي بصيف عام 630، عندما أمر محمد فيما يُزعم بالاستعداد لغزوة ضد القوات البيزنطية (انظر نولدكه وشوالي، تاريخ القرآن، المجلد 1، الصفحات 223–224).

(77) Bell, 'Muhammad's Pilgrimage Proclamation', 235.

هذه النقطة موجهة تحديداً ضد غريمي [Grimme] الذي اقترح تأريخ بداية سورة التوبة قبل فتح مكة عام 630.وبطبيعة الحال، لا تعني ملاحظة بيل أن السورة بأكملها يجب أن تكون بُلّغت بعد فتح مكة. فعلى سبيل المثال، يجعل نولدكه وشوالي الآيات (13–22) قبل فتح مكة (نولدكه وشوالي، تاريخ القرآن، المجلد 1، 223).

﴿يَوْمَ الْحَجِّ الأَكْبَرِ﴾ [92] هو ببساطة مرادف موسّع للحج كما هو أو يشير إلى الحج في سنة معيّنة[78].

محتوى الأذان الذي بلّغه ﴿يَوْمَ الْحَجِّ الأَكْبَرِ﴾ هو ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾[79]. من الواضح أنه إذا اخترنا تفسير كلمة "براءة" في الآية 1 بمعنى "إعلان التبرؤ"، فسيكون هناك تداخل كبير بين الآيتين 1 و3: حيث ستكون الآية 1 مجرّد توقّع لنتيجة معيّنة (وهي انقضاء كل المعاهدات مع المشركين) تنبثق من الإعلان الأعم للتبرؤ في الآية 3. أمّا إذا فسّرنا كلمة "براءة" في الآية 1 بمعنى "منح الحصانة"، فإنّ الآية 3 ستتجاوز الآية 1 على نحو ملحوظ. في شبه الجزيرة العربية في أوائل القرن السابع الميلادي، كان إعلان المرء أنه "بريء من" فرد أو

(78) يفهم باريت "الحج الأكبر" على أنه يقابل العمرة (Paret, *Kommentar*, ad Q 9:3). في المقابل، يجادل روبين بأن "الحج الأكبر" كان "حجة محمد الأخيرة، التي أُديت في 10 هـ/ 631 م، قبل وفاة النبي بوقت قصير" (Rubin, 'The Great Pilgrimage of Muḥammad', 243).

(79) تستحق بنية الآية ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ (بمعنى 'الله بريء من المشركين، وكذلك رسوله')، مع تأخير الفاعل الثاني "رسوله" إلى النهاية، التعليق. هناك أثر طريف يروي كيف أساء أحد الأعراب قراءة هذه الآية لتصبح "أنّ الله بريء من المشركين ورسولِه"، مما أدى إلى معنى صادم مفاده أن الله 'بريء من المشركين ومن رسوله' (السيوطي، الدر المنثور، تفسير الآية 3 من سورة التوبة، المجلد 7، ص 240-241). تؤكد هذه القصة على أن الوضع النحوي لكلمة "رسوله" يُنقل حصرياً من خلال حركة الإعراب في نهايتها؛ ونظراً لموقعها في نهاية العبارة، فإن الآية ستكون غامضة على نحو خطير إذا قُرئت بدون إعراب. أشاطر الرأي القائل بأن الآيات القرآنية التي تتسم بهذه الخاصية تشكّل صعوبة كبيرة أمام فرضية كارل فولرز التي تفيد بأن القرآن كان يُتلى في الأصل بالعربية غير المشكّلة (Karl Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien* [Strasburg: K. J. Trübner], 1906) ولكن للاطلاع على وجهة نظر مختلفة، انظر:
Clive Holes, *Modern Arabic: Structures, Functions, and Varieties*, revised edn (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2004), 17.
وللاطلاع على مثال مشابه لتأخير جزء من الفاعل، وإن كان يخلو من أي غموض خطير، انظر الآية 127 من سورة البقرة: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾.

جماعة يعني على الأرجح قطع كل الروابط النَّسبية والاجتماعية والتعاقدية[80]. ومن المثير للاهتمام أنّ الآية 114 تُصوِّر إبراهيم وقد تبرّأ من أبيه غير المؤمن، وهو فعل يُقصد به، بلا شك، أن يكون مثالاً تمهيديًا للبلاغات الافتتاحية للسورة.

وعلى نحو لافت للنظر، تُظهر براءة وأذان تناظرًا بنيويًا واسع النطاق (انظر الجدول 7,2). إذ يبدأ كلاهما بعنوان أو ترويسة (الآية 1 والنصف الأول من الآية 3) يتبعه خطاب من منظور المخاطَب بصيغة الجمع مع المشركين (الآية 2 والنصف الثاني من الآية 3). في كلتا الحالتين، يحتوي هذا التبليغ على تحذير وعظي للمخاطبين مفاده ﴿أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللهِ﴾ (في الآية 3 وحدها، يُختتم هذا [93] بوحدة ختامية ذات طابع أخروي تخاطِب الرسول في القرآن.) زيادة على ذلك، تتبع الآية 1 والنصف الأول من الآية 3 الترتيب الداخلي نفسه تقريبًا، حيث يتألفان من وصف أولي للرسالة اللاحقة (بوصفها براءة أو أذان) يتبعه مصدر الرسالة ﴿مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ والمخاطبين المقصودين بها. وهذا يذكّرنا بالتحديد الاصطلاحي للمرسِل والمتلقّي في افتتاحيات رسائل بولس. من المحتمل أنّ صياغة النصّ هنا ملتزمة بأعراف راسخة[81]. وبغض النظر عن صحة الأخبار المذكورة أعلاه حول التبليغ

---

(80) انظر الآيتين (23-24)، حيث يُنصح المخاطبون بقطع الروابط العائلية مع المشركين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ﴾ (الآية 23).

(81) يتعزز هذا الاحتمال أكثر من خلال وجود تناظر معين مع افتتاحية ما يُعرف بـ "دستور المدينة"، وهو معاهدة يُزعم أن محمدًا قد أبرمها، ويقرّ معظم العلماء بصحته. ولتقييم هذا التناظر، لاحظ أن الجدول 7,2 يميز بين ثلاثة مكونات في الآية 1 والنصف الأول من الآية 3: (1) وصف الرسالة، (2) تحديد المرسِل، و(3) تحديد المرسَل إليه. يظهر المكونان الأول والثاني أيضًا في بداية نص "الدستور" كما نقله ابن إسحاق: "هذا كتاب [= (1)] من محمد النبي [= (2)] بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم [يقابل (3)]." للاطلاع على النص، انظر:
Michael Lecker, *The 'Constitution of* Medina': Muḥammad's First Legal Document (Princeton: Darwin Press, 2004), 32.

بهذا المقطع أثناء حج عام 631، فإنّ كُلّاً من الآيتين (1-2) والآية 3 يمكن تصوّرهما على نحو مقبول كبلاغات عامة.

تتميز الآية الرابعة صراحةً بكونها استثناءً من خلال استهلالها بـ إلا، بمعنى "باستثناء" أو "غير أنّ ذلك لا ينطبق على": إذا التزم المشركون الذين أبرِم معهم عهدٌ بعهدهم، فإنّ هذا العهد يظل ساريًا حتى تاريخ انتهائه الأصلي. يعقب هذا الاستثناء الجزء الأشهَر في المقطع، ما يُعرف بـ "آية السيف" (الآية 5): ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ﴾. وبما أنّ الصلاة والزكاة ترتبطان في مواضع أخرى بالإيمان بيوم القيامة وعبادة الإله الواحد[82]، فإنّ الآية 5 تبدو، في أدنى تقدير، وكأنها تشترط على المشركين اعتناق شكل عام من التوحيد؛ والأرجح أنّ الصلاة والزكاة هنا تعملان كناية عن الانضمام الكامل إلى المجتمع القرآني، بما في ذلك الإقرار بالسلطة النبوية لمحمد.

عند هذه المرحلة، تنشأ معضلة تأويلية شائكة: ما هي العلاقة بين "الأشهر الحرم" المذكورة في الآية 5 وفترة الأشهر الأربعة المصرَّح بها في الآية 2؟ يزداد الأمر تعقيدًا بسبب الآية 36، التي تتحدث على غرار الآية 2 عن أربعة أشهر، بينما تصفها أيضًا، على غرار الآية 5، بأنها "حُرُم": ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾[83]. [94] الآن، من الأفضل اعتبار الأشهر الحُرُم

---

(82) انظر على سبيل المثال: التوبة: 18: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ﴾. راجع أيضًا الأنبياء: 73، المعارج: 22-7. وحول معنى عمارة انظر: Ambros, *Concise Dictionary*, 194.

(83) يفهم جونز الحال المنصوب كافةً في آية ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ على أنه يشير إلى كل الأشهر الحرم. يبدو أن هذا الفهم مستوحى من ترجمة بيل لهذا التعبير إلى 'Continuously'؛ انظر تعليق باريت على التوبة: 36 (حيث يُشكك في هذا التفسير) وكذلك

الأربعة المذكورة في الآية 36 هي الأشهر الحُرُم الأربعة في التقويم العربي القديم، وهي تحديدًا: الأشهر الثلاثة المتتالية ذو القعدة (الشهر الحادي عشر من السنة) وذو الحجة (رقم 12) ومحرَّم (رقم 1) بالإضافة إلى رجب (رقم 7)[84]. فهل ينبغي لنا أن نفترض أنّ هذه هي الأشهر نفسها المقصودة في الآية 2 والآية 5؟

إحدى الإجابات الممكنة، الموجودة في التراث الإسلامي، هي مساواة "الأشهر الأربعة" المشار إليها في الآية 2 مع "الأشهر الحُرُم" في الآية 5، واعتبار كلتا الآيتين تشير إلى فترة سماح لمرة واحدة مدتها أربعة أشهر متتالية[85]. وهذا يتطلب أن تكون الأشهر الأربعة المشار إليها في الآيتين 2 و5 مختلفة عن

روفين فايرستون في كتابه الجهاد: أصل الحرب المقدسة في الإسلام (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1999)، صفحة 75. أنا أتفق مع الرأي القائل إنّ التوبة: 36 تأمر بقتال المشركين خلال الأشهر الحرم الأربعة المذكورة للتو، وهي نقطة يبدو أنها ذُكرت على نحو أكثر صراحة في البقرة: 194 والبقرة: 217 (انظر فايرستون، الجهاد، الصفحات 74-75 و86-88). ومع ذلك، وخلافاً لجونز، لست مقتنعاً بأن هذا الجانب تعبّر عنه كلمة كافة؛ ومن المرجح أن شبه الجملة "فيهن" في آية ﴿فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾ يستمر تأثيرها حاضرًا في الجزء التالي. ومع ذلك، ليس من المستحيل تفسير التوبة: 36 على أنها تشير إلى العكس، أي أنه ينبغي عدم قتال المشركين خلال الأشهر الحرم، على الرغم من أنه ينبغي قتالهم كافة خلال الفترات الأخرى من السنة. وهذا من شأنه أن يجعل التوبة: 36 تكرر الأمر الوارد في التوبة: 5.

(84) حول التقويم العربي القديم والأشهر الحرم، انظر:
Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2nd edn (Berlin: G. Reimer, 1897), 94-101, and Firestone, *Jihād*, 38-9.

(85) انظر، على سبيل المثال، تفسير السيوطي في الدر المنثور، تفسير التوبة: 5، المجلد 7، صفحة 244، حيث ذكر أن مجاهداً فسّر آية ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ﴾ بأنها 'الأربعة [الأشهر] التي قال [الله] عنها ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾. ويظهر أن الأشهر الأربعة المذكورة اعتُبرت متتالية، من بين أمور أخرى، من الحديث عن تبليغ القسم الافتتاحي من سورة التوبة المذكور في الدر المنثور للسيوطي، عند تفسير التوبة: 1، المجلد 7، الصفحات 227-228، والذي وفقاً له أخبر عليّ وأبو بكر المشركين الذين كان محمد قد عقد معهم معاهدة سابقاً 'بأنهم آمنون لمدة أربعة أشهر، وهي الأشهر الحرم المنسلخة المتوالية'، مقتبسين جزئياً الآية 5 من سورة التوبة.

الأشهر الحُرُم العربية الأربعة المذكورة في الآية 36، والتي تتكرر دوريًا وليست متتالية. يمكننا تلخيص هذه الرؤية على النحو التالي:

"أربعة أشهر" (الآية 2) = "الأشهر الحُرُم" (الآية 5) "منها أربعة حُرُم" (الآية 36)

تعتمد مقبولية هذه الرؤية في الأساس على قرب الآية 2 والآية 5، الذي يدفع إلى افتراض أنهما تشيران إلى الفترة الزمنية نفسها. ومع ذلك، فإنّ هذه الرؤية ضعيفة على نحو جلي، لأنّ كُلّاً من الآية 5 والآية 36 تستعمل صفة 'الحُرُم' نفسها. ويبدو من غير المحتمل أن تحمل الكلمة نفسها معنيين مختلفين في سياقين متشابهين للغاية فيما يظهر[86]، ما يجعل من الأفضل مساواة الأشهر الحُرُم المذكورة في الآية 5 مع [95] تلك المذكورة في الآية 36. وبافتراض أنّ الآية 5، على غرار الآية 3، بُلِّغ بها في ﴿يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ﴾، فإنها تُوجّه الجمهور، عندئذ، إلى أنّ المشركين يجب قتلهم عند انتهاء موسم الحرام الحالي، أي، في نهاية شهر محرّم[87]. وفي الوقت نفسه، يجب ألا يُسمح لهذه المساواة بين الفترات الزمنية المشار إليها في الآية 5 والآية 36 بأن تُحمَل إلى الآية 2، على الأقل إذا احتفظنا بالمقدّمة المعقولة القائلة إنّ الآية 2 تفرض فترة سماح لمرة واحدة مدتها أربعة

---

(86) يجب على مؤيدي الرؤية السابقة - أي إن 'الأشهر الأربعة' في الآية 2 = 'الأشهر الحرم' في الآية 5 منها أربعة حُرُم في الآية 36 - أن يفهموا صفة 'الحُرُم' في الآية 5 بشكل مختلف عن الآية 36 لمقاومة تحديد الفترات الزمنية التي تظهر في كلتا الآيتين. فعلى سبيل المثال، قد تُعتبر الأشهر الأربعة المتتالية المشار إليها في الآية 5 'حُرُم' بمعنى أنه يجب عدم انتهاكها بالقتال. انظر تفسير ابن كثير، عند تفسير التوبة: 5، المجلد 4، صفحة 111، حيث يلخص 'الأشهر الحرم الأربعة' بأنها 'الأشهر الأربعة التي حرّمنا عليكم فيها قتالهم [أي المشركين].'

(87) انظر، على سبيل المثال، تفسير الطبري، التوبة: 5، المجلد 14، صفحة 134، حيث يذكر أن تعبير 'الأشهر الحرم' يشير إلى الأشهر ذو القعدة وذو الحجة والمحرم. وراجع أيضاً مع تفسير ابن كثير، التوبة: 1-2، المجلد 4، حيث ينقل عن ابن عباس رأيًا مفاده أنّ الآية 5 تشير إلى فترة زمنية مدتها خمسون ليلة، تمتد من العاشر من ذي الحجة (حيث يُفترض أن القسم الافتتاحي للسورة قد بُلِّغ به لأول مرة) حتى نهاية شهر المحرم.

أشهر متتالية[88]. وهذا يؤدي إلى التفسير التالي:

"أربعة أشهر" (آية 2) "الأشهر الحُرُم" (الآية 5) = "أربعة منها حُرُم" (الآية 36)

بعد هذه المناقشة المعقدة نوعًا ما، يمكن تناول باقي النصّ على نحو أكثر إيجازًا وأقل عمقًا. تفرض الآية 6 حماية أي مشرك يطلب الاستئمان ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾. يتبع ذلك مجموعة من الآيات تسوّغ إلغاء العهود السابقة مع المشركين (الآيات 7-10). ومما يلفت الانتباه هنا أنّ القسم الثاني من الآية 7 يوازي على نحو وثيق الآية 4: فكلاهما يشكّل استثناءً يبدأ بـ 'إلا'، وكلاهما ينصّ، وإن بكلمات مختلفة، على أنّ المعاهدات مع المشركين الذين احترموا عهودهم مع المجتمع القرآني تظل سارية (انظر الجدول 8,2). تؤكد الآية 11 مجددًا، تمشّيًا مع القسم الثاني من الآية 5، أن المشركين لديهم خيار أن يصبحوا إخوانًا في الدين من خلال الاهتداء. وأخيرًا، تعود الآيات (12-16) إلى الإمكانية، [96] المتصوَّرة في الآية 4 وكذلك في الآية 7، القائلة إنّ المعاهدات

(88) لماذا لا يمكن أن تكون 'الأشهر الأربعة' المذكورة في الآية 2 هي الأشهر الحرم العربية القديمة ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب - أي، لماذا لا يمكن أن تشير الآية 2 إلى الأشهر غير المتتالية نفسها كما في الآية 5؟ وفقًا لهذا الفهم غير المتتالي للآية 2، فإن المشركين الذين أبرم معهم المجتمع القرآني معاهدات سيحتاجون إلى الحماية في ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب ولكنهم سيكونون أهدافًا مشروعة للعدوان خلال كل الأشهر الأخرى (سواء في العام الحالي فقط أو في السنوات المقبلة أيضًا)؛ وعلى النقيض من ذلك، يمكن على ما يبدو محاربة كل المشركين الآخرين حتى خلال الأشهر الأربعة المذكورة. وبهذا التفسير، ستكون الآية 2 بمثابة حل وسط غريب للغاية لا يؤيد بشكل كامل قدسية الأشهر الحرم العربية القديمة (لأنه في هذه الحالة يجب أن يكون محظورًا محاربة أي من المشركين) ولا يلغيها بالكامل (لأنه في هذه الحالة يجب أن يكون مسموحًا به محاربة كل المشركين خلال أي شهر). لفهم الآية 2 على أنها تشير إلى الأشهر الحرم العربية الأربعة (وأنها متطابقة مع كل من 'الأشهر الحرم' في الآية 5 والأشهر الحرم الأربعة في الآية 36)، انظر، Rubin, '*Barā'a*', 17. يمكن التعبير عن موقف روبين رمزيًا كما يلي:
'أربعة أشهر' (الآية 2) = 'الأشهر الحرم' (الآية 5) = 'منها أربعة حرم' (الآية 36).

مع المشركين قد تظلّ سارية حتى بعد إلغائها العام في الآية 1. وفي ضوء هذه الخلفية، تُصرّ الآيات 12 وما بعدها على أنه إذا انتفى الشرط المسبق لهذه الاستمرارية لأنّ المشركين ﴿نَّكَثُوا أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ﴾، فيجب قتالهم في النهاية (الآية 12).

النمو الأدبي للقسم الافتتاحي من سورة التوبة

بعد هذا التعليق التمهيدي، نحن في وضع يسمح لنا بالنظر فيما إذا كانت القسم الافتتاحي من سورة التوبة يُظهر أي علامات على النمو الأدبي عبر الزمن. وكما هو الحال مع الآيات (1-11) من سورة المائدة، لا توجد حجج من الفئة الأولى تدعم التحليل التحريري: فمن الناحية الأسلوبية والمصطلحية، لا يبدو النصّ أقل تجانسًا من السُور المدنية الأخرى. أي دليل على أنّ بداية سورة التوبة قد توسّعت على نحو ثانوي إنما يقع بالكامل ضمن نطاق الفئة الثانية من الحجج. والأهم من ذلك، أنّ هذا المقطع يُظهر توترات داخلية كبيرة.

وفي مركز هذه التوترات تقف آية السيف، الآية الخامسة، التي تطالب بأنه في نهاية فترة الأشهر الحُرُم الحالية (على الأرجح، في نهاية شهر محرَّم) يجب قتال المشركين ما لم يهتدوا إلى الإسلام. وهذا يتعارض مع الآيتين (1-2)، اللتين تمنحان فترة سماح مدتها أربعة أشهر للمشركين الذين أُبرِمَت معاهدة معهم. إذا افترضنا أنّ الزمن الضمني للتبليغ بالآيتين (1-2) هو ﴿يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ﴾ المذكور في الآية 3، أي، العاشر من ذي الحجة، فإنّ المشركين الذين لديهم معاهدة سيكونون محميين حتى أواخر شهر الربيع الآخر بدلاً من نهاية شهر محرّم كما تنصّ الآية 5[89]. زيادة على ذلك، تتعارض آية السيف مع الآية 4، التي بموجبها يظلّ

(89) حول هذا الحساب، انظر على سبيل المثال تفسير الطبري، الآية 2 من سورة التوبة، المجلد 14، صفحة 100 (رقم 16,363)، حيث يفسر قتادة 'الأشهر الأربعة' المذكورة في الآية 2 بأنها تتكون من 'عشرين [يومًا] من ذي الحجة، [وشهر] محرم كاملاً، [وشهر] صفر كاملاً، [وشهر] ربيع الأول كاملاً، وعشرة [أيام] من ربيع الآخر.' الطريقة الوحيدة لإزالة هذا التوتر

المجتمع القرآني ملتزمًا بالاتفاقيات مع المشركين الملتزمين بالمعاهدة حتى تاريخ انتهائها المحدد. تعترف الآية 4 أساسًا بالوضع الشرعي القائم - على عكس التبرّؤ الكامل من المشركين في الآية 3 وعلى عكس أمر آية السيف بقتال المشركين حتى يهتدوا إلى الإسلام. بالإضافة إلى تعارضهما مع آية السيف، فإنّ الآيتين (1-2) والآية 4 يصعب التوفيق بينهما أيضًا، نظرًا لأنهما [97] تبدوان وكأنهما تصيغان طرقًا مختلفة جوهريًا للتعامل مع المشركين الذين أبرم معهم المجتمع القرآني معاهدات: تؤجل الآيتان (1-2) انقضاء هذه المعاهدات لفترة سماح محدودة فحسب، في حين تعترف الآية 4 باستمرار صلاحيتها إذا لم ينقضها المشركون

بين الآيتين (1-2) والآية 5 هي افتراض أن الآيتين (1-2) قد نزلتا في وقت سابق عن الآية 3، ربما في بداية شهر شوال. وبذلك، ستتكون فترة الأربعة أشهر المشار إليها في الآية 2 من شوال وذي القعدة وذي الحجة ومحرم، وستنتهي في الوقت نفسه الذي 'تنسلخ فيه الأشهر الحرم' (الآية 5). ومع ذلك، نكون قد أزلنا التوتر بين الآيتين (1-2) والآية 5 تحديدًا من خلال افتراض ما أهدف في النهاية إلى إثباته، وهو أن المقطع المذكور ليس متسق البنية.

المترجم: قلت حكى ذلك بعض المفسرين مثل ابن عاشور في التحرير والتنوير من أن براءة نزلت في شهر شوال وحاصل كلامه حسن وفيه رد على نيكولاي هنا، إذ يقول ابن عاشور في تفسير التوبة: 2 [فسيحوا في الأرض أربعة أشهر]: "وهَذا تَأْجِيلٌ خاصٌّ بَعْدَ البَراءَةِ كانَ ابْتِداؤُهُ مِن شَوّالٍ وقْتَ نُزُولِ "براءَةٌ" ونِهايَتُهُ نِهايَةُ مُحَرَّمٍ في آخِرِ الأشْهُرِ الحُرُمِ المُتَوالِيَةِ، وهي: ذُو القَعْدَةِ وذُو الحِجَّةِ والمُحَرَّمُ .وهَذا قَوْلُ الجُمْهُورِ. قالَ ابْنُ إسْحاقَ: وأُجِّلَ النّاسُ أرْبَعَةَ أشْهُرٍ مِن يَوْمِ أُذِّنَ فِيهِمْ لِيَرْجِعَ كُلُّ قَوْمٍ إلى مَأْمَنِهِمْ .وقالَ بَعْضُهم: هي أرْبَعَةُ أشْهُرٍ تَبْتَدِئُ مِن عاشِرِ ذِي الحِجَّةِ وتَنْتَهِي في عاشِرِ رَبِيعٍ الآخَرِ، فَيَكُونُ قَوْلُهُ: ﴿فَإذا انْسَلَخَ الأشْهُرُ الحُرُمُ﴾ [التوبة: 5] أيْ مِن ذَلِكَ العامِ تَنْهِيَةً لِذَلِكَ الأجَلِ رُوعِيَ فِيها المُدَّةُ الكافِيَةُ لِرُجُوعِ النّاسِ إلى بِلادِهِمْ، وذَلِكَ نِهايَةُ المُحَرَّمِ .وقِيلَ: الأشْهُرُ الأرْبَعَةُ هي المَعْرُوفَةُ عِنْدَهم في جَمِيعِ قَبائِلِ العَرَبِ وهي ذُو القَعْدَةِ وذُو الحِجَّةِ والمُحَرَّمُ ورَجَبٌ، أيْ فَلَمْ يَبْقَ لِلْمُشْرِكِينَ أمْنٌ إلّا في الأشْهُرِ الحُرُمِ وعَلى هَذا فَلَيْسَ في الآيَةِ تَأْجِيلٌ خاصٌّ لِتَأْمِينِهِمْ ولَكِنَّهُ التَّأْمِينُ المُقَرَّرُ لِلْأشْهُرِ الحُرُمِ فَيَكُونُ المَعْنى: البَراءَةُ مِنَ العَهْدِ الَّذِي بَيْنَهم فِيما زادَ عَلى الأمْنِ المُقَرَّرِ لِلْأشْهُرِ الحُرُمِ. وحَكى السُّهَيْلِيُّ في الرَّوْضِ الآنِفِ أنَّهُ قِيلَ أنَّهُ أرادَ بِانْسِلاخِ الأشْهُرِ الحُرُمِ ذا الحِجَّةِ والمُحَرَّمَ مِن ذَلِكَ العامِ وأنَّهُ جَعَلَ ذَلِكَ أجَلًا لِمَن لا عَهْدَ لَهُ مِنَ المُشْرِكِينَ ومَن كانَ لَهُ عَهْدٌ جُعِلَ لَهُ عَهْدٌ جُعِلَ لَهُ أرْبَعَةُ أشْهُرٍ أوَّلُها يَوْمُ النَّحْرِ مِن ذَلِكَ العامِ.

أنفسهم[90]. كما تتعارض آية السيف مع الآية 6، التي تشترط منح الأمان للمشركين الأفراد الذين يطلبون الاستئمان من النبي؛ على الرغم من أنه ينبغي إعطاؤهم الفرصة "ليسمعوا كلام الله"، إلا أنّ سلامتهم ليست مشروطة بالاهتداء إلى الإسلام - على عكس الآية 5، التي تنصّ على أنّ القتال لا يتوقف إلا إذا ﴿تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ﴾. وأخيرًا، تتنبأ الآيات (8-10) على نحو قاطع بأنّ المشركين لن يحترموا أي معاهدات مع المؤمنين، ومع ذلك تفترض الآيتان 4 و7ب مسبقًا أنّ هذا احتمال وارد وينبغي تقديم التوجيه بشأنه؛ وحتى الآية 12 لا تنظر إلا في إمكانية نقض المشركين لعهودهم، دون تقديم ذلك كأمر حتمي، كما تفعل الآيات (8-10). في المجمل، إذا قُرئ النص حرفيًا، فإنه مليء بالتناقضات.

بطبيعة الحال، لم تغب هذه الصعوبات عن أنظار المفسّرين الإسلاميين القدامى. فقد حاول بعضهم التغلّب عليها من خلال التوفيق الضمني. فعلى سبيل المثال، يمكن إزالة التوتر بين الآيتين (1-2) والآية 4 باعتبار الأولى تنطبق على المشركين ذوي العهود المطلقة غير المؤقتة واعتبار الأخيرة تشير إلى المشركين ذوي العهود المؤقتة. وبالمثل، يمكن التوفيق بين الآية 5 وبقية المقطع باعتبارها تنطبق على المشركين الذين ليس لهم عهد[91]. من خلال فرض هذه الفروق على النصّ، تصبح الآيات الخمس الأولى من السورة معبّرة عن نظام متسق من القواعد للتعامل مع فئات مختلفة من المشركين، وهو نظام يمكن تمثيله بمخطّط انسيابي (انظر الشكل 2.2). غير أنّ لهذا النهج ثمنه: فهو مبني على قراءة تفرض على النصّ القرآني نظامًا من الفروق الدقيقة لم يُشر إليها صراحة في أي موضع[92].

---

(90) أرى أن الآيتين (1-2) لا تعنيان منح المشركين الذين ينقضون عهودهم الحق في التنقل بحرية لمدة أربعة أشهر.

(91) انظر تفسير ابن كثير، تفسير سورة التوبة الآيات 1-2، المجلد 4، صفحة 102. وبدلاً عن ذلك، يُعتقد أن الآيتين (1-2) تنطبقان على المشركين الذين لديهم عهود مدة صلاحيتها أقل من أربعة أشهر.

(92) تتحدث الآية 4 بالفعل عن "مدة" المعاهدات المبرمة مع المشركين، ولكن إذا قرأنا النص

وبكل بساطة، أجد هذا الثمن باهظًا جدًا.

أما الاستجابة الثانية التي تبنّاها القرّاء المسلمون القدامى فهي توظيف مفهوم النَسخ. فعلى سبيل المثال، وفقًا لأحد العلماء، نَسخت آية السيف 124 آية قرآنية أخرى، بما في ذلك الآية 7 من السورة [98] نفسها[93]. إنّ تبنّي نهج النَسخ يعني الإقرار - وهو أمر معقول في رأيي - بأنّ النصّ في صورته الحالية يشتمل على تناقضات لا يمكن التوفيق بينها، وتفسير ذلك بأنه كان نتيجة نمو النصّ: فقد نَزلت بلاغات مختلفة في المقطع في لحظات تاريخية مختلفة، وبذلك، قد تلغي وتنسخ بعضها بعضًا بدلاً من أن تشكّل بالضرورة نظامًا متسقًا داخليًا من القواعد. ولكن، على الأقل من حيث المبدأ، للنهج الثاني هذا قرابة ملموسة مع اهتمام هذه المقالة بديناميات نمو النصّ التدريجي. ومن هنا، في حين أنني قد أقرّ بأنّ التحليل التحريري للآيات (التوبة: 1 وما بعدها) يعتمد في المقام الأول على حجج الفئة الثانية المستندة إلى عدم التوافق القضوي، وهو أساس أقل متانة مما نرغب فيه، فإنّ القلق من أن تكون الملاحظات ذات الصلة مجرّد نتاج للبحث عن العيوب من لدن المستشرقين هو قلق في غير محله.

إذن، كيف قد يبدو السيناريو التحريري المقبول للقسم الافتتاحي من السورة؟ لقد قدّمنا نقطة انطلاق مقنعة من خلال الملاحظة التي توصلّنا إليها في القسم السابق بأنّ الآيتين (1-2) (براءة) والآية 3 (أذان) تشكّلان بلاغين متشابهين. في الواقع، إنّ ترتيب البيان في الآيات (1-3) مثير للحيرة: فلو كان متسق البنية، لكان من المتوقع أن يسبق هذا البلاغ العام للتبرّؤ من المشركين (الآية 3) مناقشةٌ للحالة الأكثر تحديداً عن المشركين الذين أُبرمت معهم معاهدات؛ وكان من المتوقع أن توضع معلومة أنّ الآيات (1-3) بُلّغ بها (أو سيُبلَّغ بها) ﴿يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ﴾ في

حرفياً فإنه يبدو أنه يفترض أن أي معاهدة ستكون لها مثل هذه المدة؛ وعلى الأقل لا يوجد ذكر صريح لمعاهدات بدون تاريخ انتهاء.

(93) هبة الله بن سلامة، الناسخ والمنسوخ، تحقيق محمد زهير الشاويش ومحمد كنعان، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1986)، 98-9.

المقدّمة. بالطبع، هذه الحيرة ليست سوى حجة أخرى من الفئة الثانية، أي، حجة مبنية على الإحساس بعدم الانسجام البنيوي؛ ومع ذلك، في حين أنها بمفردها لا تثير الكثير من الاطمئنان، إلا أنها تتعزّز بشكل كبير بالتوترات التي أشرنا إليها سابقاً. لذا، فإنّ المفتاح الواعد لفك شفرة النمو الأدبي للمقطع هو افتراض أنّ الربط الحالي بين براءة وأذان، الناشئ من وضع حرف العطف 'و' في بداية الآية 3، هو أمر ثانوي. افتراض أنّ المقطع يدمج بين بلاغين مختلفين، وُجِدَت بداياتهما في الآية 1 والآية 3، هو أيضاً أمر حاسم للنموذج التحريري الذي طوّره بيل: 'لذلك، هناك شيئان يجب البحث عنهما فيما يلي، الأول براءة، والثاني أذان، أُريدَ إيصالهما إلى الناس في أحد مواسم الحج'[94]. في الوقت الحالي، يمكننا بكل أريحية تأجيل سؤال أي البلاغين أسبق، على الرغم من أنه ينبغي الإشارة إلى أنّ أيهما جاء متأخرًا يبدو أنه قد قولب بنيويًا على الآخر وأنه يقتنص عمداً تحذيره بأنّ المخاطبين ﴿غَيْرُ مُعْجِزِي اللهِ﴾ الذي يرد في الآية 2 والآية 3 على حد سواء (انظر الجدول 2.7).

[99] انطلاقاً من نقطتي البداية اللتين توفّرهما الآية 1 والآية 3، يمكننا الآن التعمّق تدريجياً في النصّ ودراسة ما إذا كانت الآيات اللاحقة مرتبطة على نحو مقبول إما بـ براءة أو بـ أذان. يسارع بيل إلى استعمال المشرط ويعتبر الآية 2 'في غير موضعها' بسبب 'التحوّل المفاجئ في الخطاب' بين الآية 1، التي تخاطب المجتمع القرآني، والآية 2، التي تخاطب المشركين على ما يبدو. لذلك، يفترض بيل أنّ الآية 2 تتبع في الأصل الآية 36 ومن ثم تليها الآية 5[95]. وبالمثل، يفكّك الآية 3 إلى جزأين غير مرتبطين أصلاً، حيث يبدأ الجزء الثاني بـ ﴿فَإِن تُبْتُمْ﴾ ويقال إنه 'كان مكتوبًا على ظهر' الجزء الأول. وهذا مسوَّغ أيضاً من خلال تغيير

---

(94) Bell, 'Muhammad's Pilgrimage Proclamation', 237.
تؤكد عبارة بيل على نحو صحيح أن هذا الفصل بين براءة وأذان يعني أننا لا نستطيع افتراض أن الأولى قد نزلت في سياق الحج، كما هو مشار إليه في الآية 3.

(95) Bell, 235-6.

المخاطَبين: إذ "لا بد أنّ 'الناس' الذين وجِّه البلاغ إليهم [في الجزء الأول من الآية 3] كانوا، إلى حد كبير على الأقل، أتباع محمد، في حين كان المخاطَبون في النصف الثاني من الآية هم غير المؤمنين على نحو جلي"[96]. ومع ذلك، فإنّ هذا التشريح للآيتين (1-2) والآية 3 محل شك. إذ التحّولات المفاجئة في المرجع الضميري منتشرة على نحو كبير في القرآن وتحدث بتواتر عالٍ جداً بحيث لا يمكن استعمالها كأساس سليم لإعادة البناء التحريري[97]. في الحالة الراهنة، لا يُعدّ التحوّل في المخاطَب من أتباع محمد في الآية 1 إلى المشركين في الآية 2، ولا التحوّل من 'الناس' عموماً إلى المشركين في الآية 3، منفِّراً بما يكفي لاشتراط فصل الآية 2 عن براءة وانتزاع الجزء الثاني من الآية 3 من أذان. زيادة على ذلك، إذا كانت الآية 1 تعمل بالفعل كعنوان للآية 2، فإنّ الاختلاف في المخاطَب بين الآيتين سيكون مفهوماً بالكامل.

بالانتقال إلى الآية 4، نجد أنّ بيل يجعلها في طبقة براءة[98]. وهذا أيضًا يجب رفضه نظرًا لعدم التوافق بين الآيتين (1-2) من جهة، والآيتين 4 و7 من جهة

---

(96) Bell, 236.

(97) يتجلى هذا بوضوح في النصف الثاني من الآية 3 نفسها، التي تنتقل من خطاب بصيغة المخاطب الجمع مع المشركين إلى خطاب بصيغة المخاطب المفرد مع رسول القرآن: ﴿فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾. ومن اللافت للنظر أن بيل لا يعتبر هذا التحول في صيغة المخاطَب مسوِّغًا لإجراء قطع تحريري إضافي (بيل، القرآن، المجلد 1، ص 173)، ربما لأن درجة تجزئة النص التي ستنتج عن ذلك ستكون سخيفة على نحو واضح. وللاطلاع على الظاهرة العامة للتحولات المفاجئة في المرجع الضميري في القرآن، انظر:
Hans Zirker, *Der Koran: Zugänge und Lesarten*, 2nd edn (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012), 75-9.
وللاطلاع على وجهة نظر مناقضة تماماً، انظر:
Pohlmann, *Die Entstehung des Korans*, 78,
الذي يجادل بأن التحولات المفاجئة من البلاغات بصيغة الغائب عن الله إلى خطاب إلهي بصيغة المتكلم تكشف عن تدخل تحريري.

(98) Bell, 'Muhammad's Pilgrimage Proclamation', 237

أخرى، كما أشرنا إلى ذلك سابقًا. بدلاً من ذلك، يُفضَّل اعتبار الآيتين 4 و7 إضافتين لاحقتين لطبقة براءة تبطلان جزئيًا نقض الأخيرة للمعاهدات مع المشركين: ما دام المشركون ملتزمين بمعاهداتهم، تبقى هذه المعاهدات سارية المفعول[99]. وهكذا، وبصرف النظر عن طبقة براءة وطبقة أذان، [100] يتبين أنّ النصّ يحتوي على طبقة ثالثة مكمِّلة لطبقة براءة. سأطلق عليها اسم 'الطبقة المخفِّفة' (انظر الجدول 6,2).

خلافاً لرأي بيل، الذي يعتبر الآية 5 لا تنتمي أصلاً إلى براءة ولا إلى أذان[100]، فإنه من المقبول للغاية تخصيص هذه الآية للطبقة الأخيرة وهكذا ربطها بالآية 3. تضع كلتا الآيتين نفسها في سياق الحج: تقدّم الآية 3 نفسها على أنها نزلت (أو أُريد نزولها) ﴿يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ﴾، في حين تدعو الآية 5 إلى قتل المشركين ﴿إِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ﴾. كما يجمع بين الآيتين موضوعُ الدعوة إلى توبة المشركين أو توقعها. في الواقع، هاتان الآيتان متكاملتان على نحو أنيق: تُبلِّغ الآية 3 عن براءة عامة من المشركين وتأمرهم بـ'التوبة'، في حين توضِّح الآية 5 العواقب العملية لهذه البراءة (وهي بدء الجهاد ضد المشركين في نهاية موسم الحج) وكذلك طبيعة التوبة المطلوبة (أي، اعتناق الدين الذي جاء به القرآن). والسمة الأخيرة المشتركة بين الآية 3 والآية 5 هي افتقارهما لأي إشارات إلى المسألة البارزة في الآيتين (1-2) والآية 4، وهي كيفية تعامل المجتمع القرآني مع المشركين الذين أبرموا معهم عهوداً سابقاً. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنّ عزو الآية 3 والآية 5 إلى الطبقة النصّية نفسها لا يعني بالضرورة افتراض أنهما شكّلتا في وقت ما تسلسلاً متصلاً؛ إذا اعتُبرت طبقة أذان لاحقة زمنياً لطبقة براءة (وهو أمر سنتناوله لاحقاً)، فإنّ الآيتين المعنيتين ربما لم توجدا قط بمعزل عن الآيتين (1-2) والآية 4.

---

(99) لاحظ أن السور المكية المبكرة تشتمل مسبقًا على حالات تبدو فيها الجمل المتضمنة لـ 'إلا' قد أُدرجت على نحو ثانوي (على سبيل المثال، سورة الانشقاق: 25، ناقشتها في Sinai, 'Two Types of Inner-Qur'anic Interpretation').

(100) Bell, 'Muhammad's Pilgrimage Proclamation', 236.

على الرغم من أنّ الآية 6 يمكن اعتبارها جزءًا من الطبقة المخفّفة المضافة إلى طبقة براءة، فمن المتصوَّر على نحو مساوٍ أنها تؤهِّل آية السيف، ما يجعلها إضافة ثانوية لطبقة أذان: ففي حين تعلن آية السيف الجهاد ضد المشركين بهدف نهائي هو الإكراه على اعتناق الإسلام، تضمن الآية 6 عدم إجبار المشركين الأفراد الطالبين للجوء على اعتناق الإسلام في النهاية مقابل منحهم الحماية. وهكذا، تتعامل الآية 6 مع هدف الاهتداء الديني كفعل من أفعال الضمير الفردي الذي ينبغي أن يَحدث مثاليًا دون أي إكراه.

تهتم الآيات (7-10) بتسويغ إلغاء المعاهدات مع المشركين من خلال عدم موثوقيتهم المتأصلة. وهكذا، توفّر مجموعة الآيات تسويغًا لـ براءة، ما يشير إلى أنه ينبغي ضم الآيات (7-10) إلى الآيتين (1-2)[101]. ومع ذلك، كما أشرنا سابقًا وكما هو موضّح في الجدول 8,2، إنّ الجزء الثاني من الآية 7ب يُظهر تداخلاً كبيرًا مع الآية 4. وهكذا، من الأفضل فصل الآية 7ب عن مجموعة الآيات (7-10) الشاملة وتخصيصها للطبقة المخفّفة نفسها على غرار الآية 4. يترتب على هذا أنّ الآية 7أ والآية 8 كانتا في الأصل [101] تشكّلان آية شاملة واحدة، لأنّ افتقار الآية 7أ إلى قافية مناسبة يمنعها من العمل كآية مستقلة.

ومما يثير الاهتمام أنه إذا قارنّا الآية 7ب بالآية 4، فإنّ الأخيرة تُظهر المزيد من التفاصيل (انظر الجدول 8,2): في حين تطلب الآية 7ب من المخاطبين طلبًا عامًا "اسْتَقِيمُوا" للمشركين الذين "اسْتَقَامُوا" لكم، تفصّل الآية 4 في هذا السلوك المطلوب على نحو أكثر وضوحاً (﴿لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا﴾). كذلك تفصّل الآية 4 في نتائج هذا السلوك، أعني، السماح للمشركين بالوفاء بعهدهم "إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ". قد يُعدّ هذا الفرق الملحوظ في التفصيل أساساً في اعتبار الآية 4 توضيحًا لاحقًا للآية 7ب. ومع ذلك، من المنطقي بلاغياً جعل كل من

(101) وبالمثل، يخصص بيل الآية 7أ والآية 8 لـ براءة، على الرغم من أنه يستبعد الآيتين (9-10)، لأسباب لا أجدها مقنعة. انظر:
Bell, 'Muhammad's Pilgrimage Proclamation', 237.

الآية 4 والآية 7ب في الطبقة التحريرية نفسها: تُفسَّر الآية 7ب على نحو مُرضٍ بأنها ملخَّص للآية 4، حيث تُجمل الشروط الدقيقة للأخيرة في الشعار الجذاب ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾، ويُبرز ورود الفعل "استقام" مرتين الطبيعة التبادلية للعلاقة بين المجتمعين.

تتناول الآية 11 مرة أخرى موضوع توبة المشركين واعتناقهم دين-القرآن الذي يميِّز طبقة أذان (أي، الآيتين 3 و5). وتذهب إلى أبعد من الآية 5، إذ لا تكتفي بتوجيه الجمهور لوقف الأعمال العدائية ضد المشركين المتحولين فحسب، بل تدعو لقبولهم كـ ﴿إِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾. في الشكل المعياري للنصّ، تعمل الآية 11 على موازنة التركيز السابق للآيات على ازدواجية المشركين ومكرهم من خلال التأكيد على أنهم قد يصبحون، مع ذلك، أعضاء كاملي العضوية في المجتمع القرآني. تشير هذه الملاحظة إلى أنّ طبقة أذان تأتي زمنياً بعد براءة، وهي نقطة سنعود إليها لاحقاً. تُكمل المجموعةُ التالية من الآيات (12-16) الأحكامَ الواردة في الآيتين 4 و7ب بما يفيد بأنّ أيَّ اتفاق مع المشركين الملتزمين بالمعاهدة يجب أن يُحترم "إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ" (الآية 4). وكما توضِّح الآية 12، إنّ أيَّ انتهاك لمثل هذه الاتفاقات من لدن المشركين سيؤدي فوراً إلى حرب عقابية ضدهم. ومن هنا، يجب جعل المجموعةُ الكاملة من الآيات (12 -16) في الطبقة المخفَّفة[102].

يتجاوز نطاق هذا الفصل دراسة كيفية وإمكانية تطبيق التحليل السابق على الأقسام اللاحقة من السورة. ولكن يكفي القول إنه من الوهلة الأولى، يمكن تصوّر أنّ الحظر المفروض على عمارة المشركين للمسجد الحرام وتواجدهم فيه، الوارد في الآيات (17-22) والآية 28، قد يشكّل جزءًا من طبقة أذان، نظرًا للإشارات إلى الحج وموسم الحج في الآيتين 3 و5. إنّ الاهتمام بتخصيص 'المسجد الحرام' (الآية 19 والآية 28) للمجتمع القرآني حصرًا [102] يتوافق بلا شك مع تأكيد

(102) لاحظ أنّ بيل، أيضًا، يعتبر الآية 12 "استمرارًا لـ 7ب"، على الرغم من أنه يجعلهما في طبقة أذان (Bell, 'Muhammad's Pilgrimage Proclamation', 238).

أذان على وجوب قتال المشركين حتى يهتدوا إلى الإسلام[103].

بدلاً من التعمّق أكثر في الأقسام اللاحقة من النصّ، دعونا نختتم نقاشنا بدراسة التسلسل الزمني للطبقات النصّية الثلاث التي جادلتُ عنها. يمكن افتراض أنّ الطبقة المخفِّفة تُتَمِّم براءة وبذلك فهي لاحقة لها، ولكن ماذا عن الترتيب الزمني لـ براءة وأذان؟ ليس من الواضح على الفور أنه يجب علينا اتباع بيل في اعتبار براءة سابقة زمنيًا لـ أذان[104]. وعليه، فمن المتصوَّر على الأقل أن تتكون نواة المقطع من التبرّؤ القاطع من كل المشركين في الآيتين 3 و5. وربما يكون هذا قد ما أدى لاحقًا إلى التساؤل عن كيفية التعامل مع المشركين الذين لديهم معاهدات مع المجتمع القرآني. هل ينبغي قتالهم بمجرّد انتهاء موسم الحج، كما تشير الآية 5؟ جاءت الآيتان (1-2) بردّ يفيد بمنح المجموعة الفرعية المعيّنة من المشركين فترة سماح أطول من تلك المحددة في الآية 5. وفي مرحلة لاحقة، أصبح هذا التقييد الأولي لـ أذان في الآيتين (1-2) نفسه موضوعًا لمزيد من التقييد من خلال إدراج الآيتين 4 و7ب (مع الآية 12 وما يليها)[105]. سيتصوّر السيناريو الذي رسمته للتو المقطعَ كتوثيق لعملية خطيّة من التخفيف المتزايد، وهي عملية يمكن اعتبارها قد بلغت ذروتها في الآية 6. إنّ حقيقة أنّ هذا السيناريو سيتطلب وضع براءة قبل أذان وليس بعدها، على الرغم من كونها وصفًا لاحقًا لها، ينبغي ألّا تثير الدهشة.

---

(103) أيضًا، لاحظ أنّ الآية 18 تكرر الإشارات إلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة في الآيتين 5 و11.

(104) انظر:
Bell, 'Muhammad's Pilgrimage Proclamation', 242-4

(105) سيترتب على هذا النموذج أن الآيتين 3 و5 كانتا متجاورتين في الأصل، وهذا ليس ببعيد. صحيح أن هذا سيعطينا تغييرين مفاجئين في المخاطَب على التوالي: إذ بعد المخاطبة المفاجئة للمشركين في الجزء الثاني من الآية 3، ستتحول الآية 5 إلى مخاطبة المجتمع القرآني بصيغة المخاطَب. ومع ذلك، هذا هو بالضبط ما يحدث في النسخة المعيارية من النص (فالآية 4 تخاطب المجتمع القرآني أيضًا). زيادة على ذلك، إن مثل هذه التحولات متكررة للغاية في القرآن (انظر الهامش 97). وهكذا، من الصعب اعتبار تغيير المخاطَب بين الآية 3 والآية 5 دليلاً قاطعًا ضد السيناريو الذي وضحته للتو.

ومع ذلك، وعلى الرغم من الملاحظات السابقة، فإنني أميل بشكل مبدئي إلى تأييد وجهة نظر بيل القائلة إنّ براءة تسبق أذان وليست لاحقة لها. أولاً، ينسجم هذا التسلسل أكثر مع ما يبدو أنه كان الاتجاه العام للتاريخ الإسلامي المبكر، أي، حقيقة أنه بحلول الوقت الذي بدأت فيه الفتوحات العربية في الهلال الخصيب ودخلَ الإسلام مسرح الشرق الأوسط الأوسع، هُمِّش المشركون على نحو لا رجعة فيه على ما يبدو، وأصبح الحرَم المكّي إسلاميًا خالصًا. هذا الوضع المبكر بعد القرآن ينسجم أكثر مع مسار يقود من طبقة براءة إلى طبقة أذان الأكثر قسوة بكثير، وليس العكس بالعكس. ثانيًا، كما لاحظنا سابقًا، يمكن اعتبار الآية 11، التي من الأفضل إلحاقها بطبقة أذان، موازِنة على نحو معقول، وبذلك، تفترض مسبقًا الآيات 7أ و8-10 التي [103] تنتمي إلى طبقة براءة. وهكذا، هناك أدلة ظرفية، وإن لم تكن قاطعة ربما، تدعم التأريخ النسبي الذي وضعه بيل للطبقتين الرئيستين في المقطع. وليس من المستحيل أن يكون جوهر طبقة أذان، الآيتان 3 و5، قد شكّل في الأصل بلاغًا قائمًا بذاته، على الرغم من أنني أميل أكثر إلى وجهة النظر القائلة إنّ طبقة أذان بأكملها لم توجد إلا كمكمِّل لطبقة براءة وتخفيفها اللاحق في الآيتين 4 و7ب.

إنّ الرؤية القائلة إنّ أذان لاحقة لـ براءة تشبه إلى حد ما الاعتقاد الإسلامي التراثي بأنّ آية السيف هي البيان النهائي للقرآن حول العلاقات مع المشركين. ومع ذلك، كما لاحظنا سابقاً، قد تكون الآية 6 لاحقة حتى للآية 5 وتشكِّل تعديلاً جزئياً لها. وفي كل الأحوال، ما قد يكون ملحوظًا أنّ التصريحات الأقل عدائية في الطبقة المخفَّفة قد احتُفظ بها كجزء من النصّ حتى بعد دمج طبقة أذان فيه. إمّا أنّ محرر أو محرري المقطع لم يستطيعوا إسقاط أجزاء قائمة من النصّ[106]، أو أنهم

(106) تشير الآيتان البقرة: 106 والنحل: 101 إلى أن بعض المقاطع القرآنية قد أُنسيت أو استُبدلت، بدلاً من أن تكون قد أُضيفت. ومع ذلك، على الأقل إذا افترضنا أن البلاغات القرآنية اعتُبرت وحيًا منذ لحظة تلاوتها العلنية الأولى، فمن غير المرجح أن يكون هذا النسيان أو الاستبدال قد انتشر على نطاق واسع.

هدفوا عمداً إلى خلق نصّ تتوازن فيه العدائية الصريحة لآية السيف مع مواد أخرى. وبعبارة أخرى، فإنّ حقيقة أنّ النسخة المعيارية من هذه السورة احتفظت بآيات مثل الآية 4 والآية 7ب، التي تقرّ بأنه يمكن من حيث المبدأ أن تكون هناك معاهدات صالحة حتى مع المشركين، قد تحمل معنى حتى لو جرى تجاوز هذا الموقف لاحقاً بآية السيف.

الختام

لقد وجد التحليل السابق للتسلسلات الافتتاحية لسورتي المائدة والتوبة أنّ النسخة المعيارية لكلا المقطعين قد نشأت عبر ديناميات من النمو الأدبي متعددة المراحل. بالطبع، لا يعني هذا بالضرورة أنّ نوع التحليل نفسه يمكن تطبيقه على باقي السورتين، أو على السُور المدنية الأخرى. إذ مثل هذا التعميم سيتطلب فحصًا مفصّلًا مماثلًا لكمية كبيرة من المواد الإضافية. ولكن أزعم أنّ هذه الدراسة قد أثبتت أنّ النهج التحريري للقرآن المدني واعد وقابل للتطبيق. كما تقدِّم نتائج هذا الفصل، أيضًا، مؤشرات أوليّة حول القوى الدافعة وراء النمو الأدبي للمقاطع القرآنية. في كثير من الحالات، يمكن تمييز الدافع الرئيس بأنه تفاعل تأويلي واسع مع أجزاء موجودة من [104] النصّ يتم، على سبيل المثال، توضيحها (كما في الآيات 3ب-د و4 من سورة المائدة) أو تخفيفها (كما في الآيتين 4 و7 من سورة التوبة). وفي حالات أخرى، يبدو أنّ إدراج المقاطع اللاحقة كان بسبب التقارب الموضوعي أو المصطلحي الواضح، وهو ما يفسِّر التداخل العام بين أذان وبراءة في سورة التوبة.

ومن النتائج المترتبة على هذه الدراسة، والتي تستحق التأكيد عليها مجدّدًا، أنه لا يوجد ما يمنع احتمال أن تكون شبكات التطابقات المصطلحية من النوع الموضَّح في الشكل 1,2 نتيجة - ولو جزئيًا على الأقل - نمو أدبي تدريجي، مع إضافات ثانوية تميل إلى اقتناص بعض المصطلحات التي تُميِّز البيئة الأدبية التي دُمجت فيها. وقد تَبيَّن أنَّ هذا هو الحال في الآية 3د من سورة المائدة، وكذلك في

الآيتين (4-5) من السورة نفسها، وأيضًا في الآية 3 من سورة التوبة (فيما يتعلق بـ التوبة: 1-2). وعليه، سيكون من الخطأ اعتبار الاتساق المصطلحي من النوع المبيَّن في الشكل 1,2 يقتضي الوحدة الأصلية أو التأليف 'دفعة واحدة'. وتجدر الإشارة إلى أنّ ريموند فارين، أحد أبرز مؤيدي منهج التأليف-الحلقي للقرآن، قد أشار إلى هذا الأمر بشكل عابر أيضًا(107).

تتعلق الملاحظة الأخيرة بالاستعمال الواسع نسبيًا للتفاسير الإسلامية القديمة الذي اعتمده هذا الفصل. ففي حين أنّ هذا كان إجراءً معياريًا للعلماء الغربيين حتى أواخر السبعينيات على الأقل، أصبح الدارسون المعاصرون للقرآن أكثر نفورًا على نحو ملحوظ من الاعتماد الكبير، أو حتى أي اعتماد، على التراث التفسيري الإسلامي في استنباط ما قد تعنيه مقاطع قرآنية معيّنة للمخاطَبين بها الأوائل. بلا شك، هناك أسباب وجيهة لمثل هذا الحذر، وهو ما يتضمنه الفهم الأكثر تطوّرًا لطبيعة تراث التفسير الذي توصّل إليه علماء مثل نورمان كالدر وأندرو ريبين ووليد صالح وبروس فدج وآخرون خلال العقود الثلاثة الماضية. ينبغي في الغالب قراءة التصريحات التفسيرية للعلماء المسلمين في ضوء التطوّرات اللاهوتية اللاحقة بدلاً من اعتبارها مجرّد انعكاس للفكرة أو المقصد الأولي للقرآن، كما أنّ الكثير من الروايات الإسلامية حول الظروف التاريخية التي يُزعم أنّ آيات قرآنية معيّنة نزلت فيها أولاً هي على نحو جلي ليست لمحات أصيلة عن أحداث حقيقية، وإنما محاولات (غالبًا ما تكون بارعة) لخلق أُطر سردية مقبولة للمقاطع النصّية(108). من المناسب أن نكون شديدي الريبة تجاه الادعاء القائل إنّ التفسير الإسلامي المبكر يحفظ، وينقل، الطُرق التي فهم بها المجتمعُ الأصلي لأتباع محمد القرآنَ، إذ يبدو أنّ الطبقة الأولى من التفسير الإسلامي للقرآن منفصلة عن البيئة القرآنية بفجوة ثقافية كبيرة ومنخرطة في قدر كبير من التخمين التفسيري (الذي نتائجه، يجب القول،

(107) Farrin, *Structure and Qur'anic Interpretation*, xv.

(108) Rippin, 'Function'.

ليست بالضرورة خاطئة(109). وفقًا لذلك، [105] أكّدَ بعض العلماء المعاصرين أنّ التفسير الإسلامي في العصور الوسطى من المرجَّح أنه يحجب بدلاً من أن يوضّح ما كانت تعنيه البلاغات القرآنية لجمهورها الأصلي(110)، مقترحين أنه سيكون تقدّمًا مهمًّا للقرّاء ذوي التوجه التاريخي للقرآن لو حرَّروا بحزم مساعيهم التفسيرية من الأدب التفسيري الإسلامي.

ومع ذلك، كان الكثير من العلماء المسلمين في العصور الوسطى قرّاءً خبراء لكتابهم المقدّس ويمتلكون براعة لغوية غزيرة وإبداعًا تفسيريًا وذائقة أدبية ومعرفة وثيقة بالنصّ القرآني ككل. وبلا شك، كانت هذه الفضائل تُمارس في كثير من الأحيان بهدف التوفيق بين القرآن والتطوّرات اللاحقة في مجالي العقيدة والفقه من أجل الحفاظ على قدرة النصّ على العمل كنصّ مقدّس معياري. وثبتَ أيضًا أنّ التراث التفسيري في العصور الوسطى له نقاط عمياء مدفوعة بدوافع عقائدية(111). ومع ذلك، حتى عندما تُثبِت التفسيرات المقترحة في المصادر الإسلامية أنها غير مقنعة من منظور نقدي-تاريخي، فإنّ فهم المشكلات التفسيرية التي سعى المفسّرون

---

(109) Patricia Crone, 'Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur'ān', *Jerusalem* Studies in Arabic and Islam 18 (1994): 1-37.

للاطلاع على دراسة شاملة تتقصى كيفية تعامل العلماء المسلمين الأوائل مع مصطلح غامض على نحو خاص، انظر:

Pavel Pavlovitch, *The Formation of the Islamic Understanding of Kalālah in the Second Century AH* (718-816 CE): Between Scripture and Canon, Leiden: Brill, 2016.

للاطلاع على إعادة بناء مفترضة حول تطور التفسير النصي الإسلامي المبكر، انظر:
Nicolai Sinai, 'The Qur'anic Commentary of Muqātil b. Sulaymān and the Evolution of Early Tafsīr Literature', in Andreas Görke and Johanna Pink, eds Tafsīr and *Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre* (Oxford: Oxford University Press), 2014, 113-43.

(110) على سبيل المثال:
Gabriel S. Reynolds, *The Qur'ān and its Biblical Subtext* (Abingdon: Routledge, 2010), 200.

(111) مثال ذلك، ميل التراث الإسلامي إلى إغفال أهمية القافية في النسيج الأدبي للقرآن؛ انظر:
Devin Stewart, 'Poetic License in the Qur'an: Ibn al-Ṣā'igh al-Ḥanafī's Iḥkām al-rāyfī aḥkām al-āy', *Journal of* Qur'anic Studies 11 (2009): 1-56.

المسلمون المتمرسون إلى حلها يمكن أن يساعد في تحديد المبهَمات أو الصعوبات النصّية المهمة التي تتطلب أيضًا معالجة من خلال البحث النقدي-التاريخي. وسواء كان على نحو ضمني أو صريح، غالبًا ما تستند آراء المفسِّرين المسلمين إلى ملاحظات واستنتاجات نصّية تبقى وثيقة الصلة بغض النظر عن الافتراضات التاريخية والعقائدية التي قد يطبقّونها على القرآن. فعلى سبيل المثال، يمكن لمحاولة اكتشاف نقاط الربط التحريرية في القرآن من خلال تحديد التوترات والتناقضات الداخلية المهمة أن تستفيد، بلا شك، من الدراية بالروايات ما بعد القرآنية حول "نَسخ" بعض الآيات القرآنية لآيات أخرى: حتى لو تبنّى المرء، كما أفعل أنا، وجهة نظر مبدئية عن كل هذه الروايات بأنها بناءات تفسيرية ثانوية، بدلاً من كونها تحفظ ذكرى تاريخية أصيلة، ترتكز في الغالب على أعمال قراءة دقيقة للنصّ المقدّس يُنصَح العلماء التاريخيون بالانتباه إليها.

ملحق: الجداول والأشكال

جدول 1.2 سورة المائدة: (1-11) [106]

تحريم الصيد أثناء الإحرام ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ (1) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (2)﴾.
أحكام الأطعمة العامة والسماح بالصيد والسماح بتناول طعام اليهود والنصارى والزواج المقيد معهم ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (3) يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (4) الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ [107] وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (5)﴾.
الوضوء قبل الصلاة والوعظ والتذكير بالميثاق ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (6) وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُم بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (7)﴾

نصائح وتوجيهات أخلاقية عامة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (8) وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ (9) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ (10)﴾
الخاتمة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَن يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (11)﴾

جدول 2.2 النموذج التحريري لسورة المائدة: (5-11) [108]

الطبقة الأساسية: المحرّمات من الأطعمة أثناء الإحرام

(1) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ [...]﴾

(2) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ [...]﴾

الطبقة الأساسية مستمرة: المحرّمات من الأطعمة بعامة

(3أ) ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾.

الإدراج الأول: مزيد من التوضيحات وخلاصة ما وراء النصّ

(3ب) ﴿وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾.

(3جـ) ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ﴾.

(3د) ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

الطبقة الأساسية مستمرة: بند المشقّة

(3هـ) ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾

الإدراج الثاني: فتوى عن الصيد بالجوارح

(4) ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾.

الإدراج الثالث: تناول طعام أهل الكتاب والزواج المختلط معهم

(5) ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾.

الطبقة الأساسية مستمرة: الوضوء قبل الصلاة

(6) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ [...]﴾.

جدول 3.2 ملخّص لـ البقرة: (172-3)، الأنعام: 145، النحل: (114-15)

	البقرة: (172-3)	الأنعام: 145	النحل: (114-15)
	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (172)		﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (114)

تابع جدول 3.2

[109] المحرمات من الأطعمة	﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ﴾ (173)	﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾	﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ (115)
بند المشقة	﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (173)	﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (145)	﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (115)

جدول 4.2 ملخص لـ البقرة: 173 والمائدة: 3

	البقرة: 173	المائدة: 3
المحرمات من الأطعمة	﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ﴾	(3أ) ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ (3ب) ﴿وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ (3ج) ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ﴾ (3د) ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾
بند المشقة	﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾	(3هـ) ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾

جدول 5.2 سورة التوبة: (1-13) [110]

نبذ المعاهدات مع المشركين والتبرؤ العام منهم ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ (1) فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ (2) وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (3)
الاستثناء: تبقى الاتفاقيات مع المشركين الملتزمين بالعهود سارية المفعول ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (4)
آية السيف ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (5)
استئمان المشركين الأفراد ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ (6)
تسويغ نبذ العهود مع المشركين، مع استثناء المشركين الملتزمين بالعهود ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (7) كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُم بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ (8) اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَن سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (9) لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ﴾ (10) [111] إعادة التأكيد على إمكانية الاهتداء ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (11)
الرد على انتهاكات العهد وحث المخاطبين على القتال ﴿وَإِن نَّكَثُوا أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ (12) أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُم بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَوْهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (13)

جدول 6.2 النموذج التحريري لسورة التوبة: (1-13)

طبقة براءة | الطبقة المخففة | طبقة أذان

نبذ المعاهدات مع المشركين

﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (1)

﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ﴾ (2)

التبرّؤ العام من المشركين ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (3)

استثناء المشركين الملتزمين بالعهود ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (4)

آية السيف ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (5)

استئمان المشركين الأفراد ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ (6)

تسويغ نبذ العهود مع المشركين [112] (7أ)

﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِ﴾

استثناء المشركين الملتزمين بالعهد (7ب)

﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (7)

﴿كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُم بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ (8) اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَن سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (9) لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ﴾ (10)

إمكانية الاهتداء

﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (11)

الرد على انتهاكات العهد

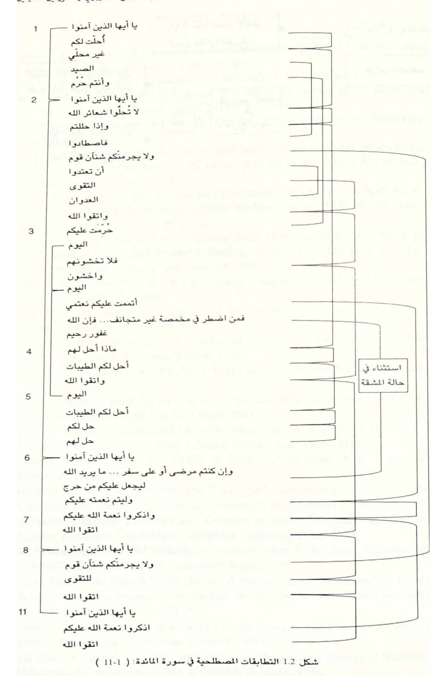
﴿وَإِن نَّكَثُوا أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ (12) أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُم بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَوْهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (13)

جدول 7.2 بنية التوبة: (1-2) والتوبة: 3 مقارنة

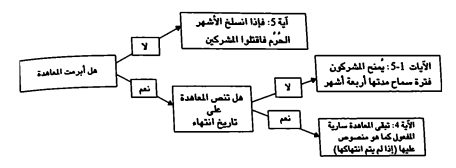
		براءة (الآيتان 1-2)	أذان (آية 3)
(1) عنوان	وصف الرسالة مرسل الرسالة متلقي الرسالة	(1) بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ	(3) وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ
(2) خطاب (بصيغة المخاطب الجمع)	التذكير بالقدرة الإلهية	(2) فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ	فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللهِ
(3) الخاتمة			وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

جدول 8.2 التوبة: 4 والتوبة: 7 مقارنة [113]

		التوبة: 4	التوبة: 7
(1) سؤال بلاغي		–	(7أ) كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِ
(2) استثناء	شرط 1: تثبيت العهد شرط 2: مراقبة العهد النتيجة: بقاء العهد ساريًا	إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ.	(7ب) إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ.
(3) أمر ختامي بتقوى الله		إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ	إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ



شكل 1.2 التطابقات المصطلحية في سورة المائدة: (1-11)


هل أبرمت المعاهدة
لا
آية 5: فإذا انسلخ الأشهر الحُرُم فاقتلوا المشركين
نعم
هل تنص المعاهدة على تاريخ انتهاء
لا
الآيات 1-5: يُمنح المشركون فترة سماح مدتها أربعة أشهر
نعم
الآية 4: تبقى المعاهدة سارية المفعول كما هو منصوص عليها (إذا لم يتم انتهاكها)

المصادر والمراجع

Ambros, Arne A. (with the collaboration of Stephan Procházka). *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*. Wiesbaden: Reichert, 2004.

Bell, Richard, trans. *The Qur'ān*, 2 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1937.

Bell, Richard. 'Muhammad's Pilgrimage Proclamation'. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1937): 233–44.

Bell, Richard. *A Commentary on the Qur'ān*, 2 vols. Manchester: University of Manchester, 1991.

Blois, François de. '*Naṣrānī* (*Ναζωραῖος*) and *ḥanīf* (*ἐθνικός*): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002): 1–30.

Buhl, Frants. 'Über Vergleichungen und Gleichnisse im Qur'ān'. In Rudi Paret, ed. *Der Koran*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 75–85. Reprinted from *Acta Orientalia* 2 (1924): 1–11.

Collins, John C. *Introduction to the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 2004.

Crone, Patricia. 'Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur'ān'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18 (1994): 1–37.

Crone, Patricia. 'The Religion of the Qur'ānic Pagans: God and the Lesser Deities'. *Arabica* 57 (2010): 151–200.

Crone, Patricia. 'Jewish Christianity and the Qur'ān (Part One)'. *Journal of Near Eastern Studies* 74 (2015): 225–53.

Cuypers, Michel. *The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qur'an*. Patricia Kelly, trans. Miami: Convivium Press, 2009.

Encyclopaedia of Islam. 2nd edn. Peri J. Bearman, C. E. Bosworth et al. (eds). Leiden: Brill, 1960–2006.

Ernst, Carl. *How to Read the Qur'an: A New Guide, With Select Translations*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.

Farrin, Raymond. *Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text*. Ashland: White Cloud Press, 2014.

Firestone, Reuven. *Jihād: The Origin of Holy War in Islam*. New York: Oxford University Press, 1999.

Freidenreich, David M. *Foreigners and Their Food: Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law*. Berkeley: University of California Press, 2011.

Friedmann, Yohanan. *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Gräf, Erwin. *Jagdbeute und Schlachttier im islamischen Recht*. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1959.

Griffith, Sidney. 'Al-Naṣārā in the Qur'ān: A Hermeneutical Reflection'. In Gabriel S. Reynolds, ed. *New Perspectives on the Qur'ān: The Qur'ān in its Historical Context 2*. Abingdon: Routledge, 2011, 301–22.

Hawting, Gerald R. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Hibat Allāh b. Salāma. *al-Nāsikh wa-l-mansūkh*. Muḥammad Zuhayr al-Shāwīsh and Muḥammad Kan'ān, eds. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1986.

Hirschfeld, Hartwig. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*. London: Royal Asiatic Society, 1902.

Holes, Clive. *Modern Arabic: Structures, Functions, and Varieties*. Revised edn. Washington, DC: Georgetown University Press, 2004.

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar. *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*. 2nd edn. Sāmī ibn Muḥammad al-Salāma, ed. Riyadh: Dār Ṭayba, 1999 (AH 1420).

Jamil, Nadia. 'Playing for Time: *Maysir*-Gambling in Early Arabic Poetry'. In Robert G. Hoyland and Philip F. Kennedy, eds. *Islamic Reflections, Arabic Musings: Studies in Honour of Professor Alan Jones*. [Cambridge:] Gibb Memorial Trust, 2004, 48–90.

Jones, Alan, trans. *The Qurʾān*. [Cambridge:] Gibb Memorial Trust, 2007.

Lecker, Michael. *The 'Constitution of Medina': Muḥammad's First Legal Document*. Princeton: Darwin Press, 2004.

Lowry, Joseph E. 'When Less is More: Law and Commandment in *Sūrat al-Anʿām*'. *Journal of Qurʾanic Studies* 9 (2007): 22–42.

Nagel, Tilman. *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

Neuwirth, Angelika. 'Meccan Texts—Medinan Additions? Politics and the Re-reading of Liturgical Communications'. In Rüdiger Arnzen and Jörn Thielmann, eds. *Words, Texts, and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents, and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science*. Leuven: Peeters, 2004, 71–93.

Neuwirth, Angelika. *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*. 2nd edn. Berlin: De Gruyter, 2007.

Neuwirth, Angelika. *Der Koran*, vol. 1: *Frühmekkanische Suren: Poetische Prophetie*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.

Neuwirth, Angelika. 'From Recitation through Liturgy to Canon: Sura Composition and Dissolution during the Development of Islamic Ritual'. In Angelika Neuwirth, *Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qurʾan as a Literary Text*. Oxford: Oxford University Press, 2014, 141–63.

Nöldeke, Theodor and Friedrich Schwally. *Geschichte des Qorāns*. 2nd edn. Vol. 1: *Über den Ursprung des Qorāns*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909.

Paret, Rudi. *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*. 2nd edn. Stuttgart: Kohlhammer, 1977.

Pavlovitch, Pavel. *The Formation of the Islamic Understanding of* Kalālah *in the Second Century AH (718–816 CE): Between Scripture and Canon*. Leiden: Brill, 2016.

Pohlmann, Karl-Friedrich. *Die Entstehung des Korans: Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012.

Reynolds, Gabriel S. *The Qurʾān and its Biblical Subtext*, Abingdon: Routledge, 2010.

Rippin, Andrew. 'The Function of *Asbāb al-Nuzūl* in Qurʾānic Exegesis'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51 (1988): 1–20.

Rippin, Andrew. 'Reading the Qurʾān with Richard Bell'. *Journal of the American Oriental Society* 112 (1992): 639–47.

Rivlin, Josef J. *Gesetz im Koran: Kultus und Ritus*. Jerusalem: Bamberger & Wahrmann, 1934.

Robinson, Neal. *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, 2nd edn. London: SCM Press, 2004.
Robinson, Neal. 2011. 'Hands Outstretched: Towards a Re-reading of *Sūrat al-Mā'ida*'. *Journal of Qur'anic Studies* 3 (2001): 1–19.
Rubin, Uri. 'The Great Pilgrimage of Muḥammad: Some Notes on Sūra IX'. *Journal of Semitic Studies* 27 (1982): 241–60.
Rubin, Uri. '*Barā'a*: A Study of Some Quranic Passages'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984): 13–32.
Shemesh, Aharon. *Halakhah in the Making: The Development of Jewish Law from Qumran to the Rabbis.* Berkeley: University of California Press, 2009.
Sinai, Nicolai. 'Qur'ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization'. In Stefan Wild, ed. *Self-Referentiality in the Qur'ān*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, 103–34.
Sinai, Nicolai. *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation.* Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
Sinai, Nicolai. 'When Did the Consonantal Skeleton of the Quran Reach Closure?' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77 (2014): 273–92 and 509–21.
Sinai, Nicolai, 'The Qur'anic Commentary of Muqātil b. Sulaymān and the Evolution of Early *Tafsīr* Literature'. In Andreas Görke and Johanna Pink, eds. Tafsīr *and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*. Oxford: Oxford University Press, 2014, 113–43.
Sinai, Nicolai. 'Inner-Qur'anic Chronology'. In Muhammad Abdel Haleem and Mustafa Shah, eds, *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*. Oxford: Oxford University Press, forthcoming.
Sinai, Nicolai. 'Two Types of Inner-Qur'anic Interpretation'. In Georges Tamer, ed., *Exegetical Crossroads*. Berlin: De Gruyter, forthcoming.
Sinai, Nicolai. 'The Unknown Known: Some Groundwork for Interpreting the Medinan Qur'an'. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 66 (2015–2016): 47–96.
Stewart, Devin. 'Poetic License in the Qur'an: Ibn al-Ṣā'igh al-Ḥanafī's Iḥkām al-rāy fī aḥkām al-āy'. *Journal of Qur'anic Studies* 11 (2009): 1–56.
Suyūṭī, Jalāl al-Dīn al-. *al-Durr al-manthūr fī l-tafsīr bi-l-ma'thūr*. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, ed. 17 vols. Cairo: Markaz li-l-buḥūth wa-l-dirāsat al-'arabiyya wa-l-islāmiyya, 2003.
Suyūṭī, Jalāl al-Dīn al-. *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*. 7 vols. Medina: Majma' al-Malik Fahd li-ṭibā'at al-muṣḥaf al-sharīf, AH 1426.
Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-. *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-bayān 'an tafsīr āy al-Qur'ān*. Maḥmūd Muḥammad Shākir and Aḥmad Muḥammad Shākir, eds. 2nd edn. Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.
Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā al-. *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*. Aḥmad Muḥammad Shākir et al. (eds). 5 vols. Cairo: Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1978–1986.
Vollers, Karl. *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*. Straßburg: K. J. Trübner, 1906.
Wagtendonk, Kees. 'Fasting'. In Jane Dammen McAuliffe, ed. *Encyclopaedia of the Qur'ān*. 6 vols, vol. 2. Leiden: Brill, 2002, 180–5.
Wellhausen, Julius. *Reste arabischen Heidentums*. 2nd edn. Berlin: G. Reimer, 1897.

Zahniser, A. H. Mathias. 'Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: *al-Baqara* and *al-Nisā*". In Issa J. Boullata, ed. *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān*. Richmond: Curzon, 2000, 26-55.

Zellentin, Holger. *The Qur'ān's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

Zirker, Hans. *Der Koran: Zugänge und Lesarten*. 2nd edn. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012.

الفصل الثالث

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ﴾

الآية 69 من سورة الأحزاب وتفسيرها

جوزيف ويتزتوم

مقدّمة [120]

يُعدّ تفسير الآية 69 من سورة الأحزاب مثالاً جليًا لمدى تشبُّع المصادر الإسلامية المبكرة بالتراث الكتابي(1). يتقصّى هذا الفصل أولاً التفسيرات المتنوعة لهذه الآية الغامضة في مصادر التفسير الكلاسيكية، ويتتبَّع بإيجاز تاريخ الآثار المتجلِّية في هذه التفاسير(2). ثم نولي اهتمامًا خاصًا بالقرآن نفسه في مسعى لتحديد المعنى

(1) لقد صغتُ الحجة الرئيسة المقدمة هنا للمرة الأولى أثناء التحضير لمجموعة قراءة القرآن التي تقودها باتريشيا كرون. وكتعبير عن امتناني العميق لكل ما علمتني إياه، أهدي هذا المقال لذكراها. أشكر مئير بار-آشر وإيتان كولبرغ ومايكل ليكر وجوديث لوبنشتاين ويتزتوم والمحررين على تعليقاتهم على المسودات السابقة. حظي البحث في هذا الفصل بالدعم جزئيًا من مركز ماندل سكوليون في الجامعة العبرية. ما لم يُذكر خلاف ذلك، فإن ترجمات الآيات الكتابية تتبع النسخة القياسية المنقحة الجديدة. أما ترجمات الآيات القرآنية فهي عادةً ما تكون تعديلات لي على ترجمة آرثر ج. آربري، القرآن مفسرًا (لندن: ألين وأنوين، 1955)، وغالبًا ما تستند إلى ترجمات أخرى كثيرة للقرآن.

(2) في هذا الجزء من الفصل، أشير في الأساس إلى النظائر الحاخامية للآثار الإسلامية؛ وهذا لا ينفي وجود نظائر مسيحية محتملة. يُعد تعليق شوارزباوم على الأسطورة الإسلامية حول "الذين آذوا موسى" جديرًا بالملاحظة: "يتطلب التحليل الفولكلوري الشامل لهذه الأسطورة المثيرة للاهتمام دراسة مستفيضة مستقلة"؛
Haim Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature* (Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1982), 64.

الأصلي لهذه الآية على أساس اعتبارات نصّية وسياقية. وعلى الرغم من أنّ التفسير الذي سأقدّمه ليس جديداً في حد ذاته، إلا أنني سأقدّم حججاً جديدة تدعمه.

اللغز [121]

نصّ الآية 69 من سورة الأحزاب على النحو التالي:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِندَ اللهِ وَجِيهًا﴾[3].

ما هو مضمون هذا الهجوم على موسى؟ على الرغم من أنّ الفعل آذى قد يشير أيضًا إلى هجوم جسدي، إلا أنه هنا يشير بوضوح إلى اعتداء لفظي- ﴿فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا﴾[4]. وفي حين أنه من الممكن المجادلة بأنّ هذا يشير بعامة إلى موقف بني إسرائيل العدائي تجاه موسى، فإنّ ذكر تبرئة الله له يوحي بأنّ ثمّة حادثة محددة من الإهانة اللفظية يُشار إليها هنا[5]. في الواقع، يقدّم المفسّرون الأوائل بضعة تأويلات تحدِّد حدثًا واحدًا تشير إليه هذه الآية[6].

---

(3) قارن مع الصف: 5 ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَد تَّعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾.

(4) فيما يخص هذا الفعل في القرآن، انظر،
Arne A. Ambros with Stephan Prochzka, *A Concise Dictionary of* Koranic Arabic (Wiesbaden: Reichert, 2004), 23.

(5) للاطلاع على الآيات التي يصف فيها هذا الفعل معاناة الرسل بشكل عام، انظر سورة الأنعام الآية 34 وسورة إبراهيم الآية 12. يذهب فخر الدين الرازي إلى تفسير الآية 69 من سورة الأحزاب دون اللجوء إلى مواد خارج القرآن ويرى فيها إشارة إلى الأقوال المؤذية التي وجهها بنو إسرائيل إلى موسى في آيات مثل سورة المائدة الآية 24 ﴿اذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا﴾، وسورة البقرة الآية 55 ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾، وسورة البقرة الآية 61 ﴿لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ﴾. المشكلة في هذا التفسير هي أن هذه الآيات لا تحتوي على اتهامات يمكن أن يبرئ الله موسى منها. لذلك، يفسر الرازي ﴿فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا﴾ على أنها تعني تحرير الله لموسى من مسؤولية تلبية مطالبهم؛ فخر الدين الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 25: 201.

(6) للاطلاع على مناقشة أقدم لهذه التأويلات وخلفيتها، انظر:
Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Leip-

وفقًا لمجموعة من الآثار، تشير هذه الآية إلى ادعاء أنّ موسى عانى من تشوّه جسدي، يُعرف عادة على أنه فتق في كيس الصفن أو البَرَص. ورويَ أنّ موسى كان شديد الخجل وكان يتجنّب خلع ملابسه أمام الناس. أثار هذا شكوك بني إسرائيل بأنه كان يخفي شيئًا ما. ثم أثبت الله خطأهم بأن جعل حجرًا يهرب بملابس موسى أثناء استحمامه، ما اضطره إلى ملاحقته [122] وكشف عورته أمام بني إسرائيل(7). وعلى الرغم من أنّ هذه القصة لا تخلو من عدد من الموتيفات الكتابية، إلا أنها غير معروفة في المصادر غير الإسلامية(8).

---

zig: M. W. Kaufmann, 1902), 152 and 165-8 (English translation in Abraham Geiger, Judaism and Islam [New York: Ktav, 1970], 121 and 133-5).

وتجد مقاربة لاأدرية لسورة الأحزاب: 69 عند

William Montgomery Watt, *Companion to the Qur'ān* (Oxford: Oneworld, 1994), 195.

(7) انظر على سبيل المثال، محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله التركي (القاهرة: هجر، 2001)، 19: 190-194، حيث وردت مثل هذه الآثار منسوبة إلى النبي وابن عباس وأبي هريرة وسعيد بن جبير وابن زيد. كما تذكر بعض هذه الآثار أيضًا أنه بعد أن استرد موسى ملابسه، ضرب هذا الحجر بعصاه.

(8) انظر:

Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?, 167,

حيث يذكر أنّ هذه القصة غير معروفة في المصادر اليهودية. وللاطلاع على مناقشة لهذه القصة، انظر،

David J. Halperin, 'The HiddenMade Manifest: Muslim Traditions and the "Latent Content" ofBiblical and Rabbinic Stories',in D. P. Wright et al., eds, *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of* Jacob Milgrom (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 581-94, at 587-94.

يشير هالبرين إلى أن موتيف الحجر المتحرك معروف من المصادر الحاخامية والمسيحية على حد سواء (على سبيل المثال، توسفتا سوكا 3: 11 وكورنثوس الأولى 10: 4) ويرد ضرب الحجر في سفر الخروج 17: 1-7 وسفر العدد 20: 2-13. انظر أيضًا:

Ze'ev Maghen, *After Hardship Cometh Ease: The Jews as Backdrop for Muslim Moderation* (Berlin: de Gruyter, 2006), 74-5.

هل يمكن أن تنبع فكرة إخفاء موسى لتشوه ما بطريقة ما من البرقع الذي قيل إنه غطى به وجهه المتوهج (سفر الخروج 34: 29-35)؟ قارن مع تعليق حِيوي البلخي المقتبس في

رويَ في مجموعة قصص الأنبياء المنسوبة إلى عمارة بن وثيمة (المتوفى عام 902م) أنّ الأحزاب: 69 تشير إلى إساءة لفظية مغايرة تعرّض لها موسى[9]. وفقًا لهذا التفسير، كان بنو إسرائيل يسخرون من موسى ويعيبون اعتماده على عصاه والحجر في سقيهم[10]. إذ أثاروا شكوكًا حول مصيرهم إذا حدث شيء للعصا والحجر، وادّعوا أنّ موسى أراد هلاكهم. ولإثبات أنّ مصدر رزقهم من الرب وحده، أمر الرب موسى أن يتحدث إلى الحجر بدلاً من ضربه بعصاه. في البداية، فشل موسى في تنفيذ الأمر وأثار غضب الرب، لكنه في النهاية فعل ما أُمر به وتدّفق الماء من الحجر[11]. في مواضع أخرى، لا ترتبط مخاوف بني إسرائيل بالأحزاب: 69، بل تُذكر في سياق معجزة الحجر والماء، ما يشير إلى أنّ الربط بالأحزاب: 69 قد يكون ثانويًا[12]. ومهما يكن من أمر، فإنّ هذا الأثر في النهاية

تفسير ابن عزرا لسفر الخروج 34: 29. أما بالنسبة لإصابة موسى بالبرص، انظر، على سبيل المثال، سفر الخروج 4: 6 و

Gohei Hata, 'The Story of Moses Interpreted within the Context of AntiSemitism', in Louis H. Feldman and Gohei Hata, eds, *Josephus, Judaism, and Christianity* (Detroit: Wayne State University Press, 1987), 180-97, and Louis H. Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible* (Berkeley: University of California Press, 1998), 384-6.

(9) حول عمل عمارة بن وثيمة، انظر:

Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature* (London: Routledge, 2002), 144-6.

(10) في البقرة: 60 والأعراف: 160 يؤمر موسى بأن يضرب حجراً بعصاه فتنفجر منه اثنتا عشرة عينًا.

(11) Raif Georges Khoury, *Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le Ier jusqu'au IIIe siècle de l'Hégire* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1978), 33-6 (Arabic text).

يظهر هذا الأثر في نص عمارة على نحو معقد، لأنه يتشابك مع الأثر المتعلق بالتشوه المزعوم المنسوب إلى موسى بطريقة ليست واضحة تمامًا بالنسبة لي.

(12) يُعزى الأثر التالي إلى وهب بن منبه دون أي ذكر للأحزاب: 69: '[...] كان موسى يضرب أقرب حجر في أرض صخرية فتنفجر منها ينابيع، واحد لكل قبيلة من قبائلهم الاثنتي عشرة [...] فقال (الناس): 'إن فقد موسى عصاه متنا عطشًا'، فأوحى الله إليه: 'لا تقرع الحجر وكلمه يطعك لعلهم يعتبرون'. ففعل ذلك، فقالوا: 'كيف بنا لو أفضينا إلى أرض لا حجارة بها؟' فأمر الله موسى أن يحمل حجرًا في مخلاته، وحيثما نزلوا ألقاه'؛ منقول بتصرف يسير من

مستمَد على نحو جلي [123] من سفر العدد 20: 2-13. وبعد شكاوى بني إسرائيل بشأن نقص المياه، يأمر الرب موسى خذ العصا، واجمع الجماعة، وكلّم مع هارون الحجر (سفر العدد 20: 8). لكنّ موسى يمضي قدمًا ويضرب الحجر مرتين (العدد 20: 11) ويُخبَر هو وهارون أنهما لن يدخلا الأرض المقدّسة (العدد 20: 12). وعلى الرغم من أنه ليس واضحًا في النصّ التوراتي ما الخطأ الذي ارتكبه موسى بالضبط، إلا أنّ تفسيرًا شائعًا يرى أنه أخطأ بضرب هذا الحجر - بدلاً من التكلّم إليه[13]. هذا المفهوم تشترك فيه في رواية عمارة، التي تفسّر بالإضافة إلى ذلك لماذا كان الأمر في هذه الحالة هو التكلّم إلى الحجر بدلاً من ضربه (قارن مع سفر الخروج 17)[14]. كما أنّ افتراض بني إسرائيل في رواية

William M. Brinner, trans., ʿArā'is al-Majālis fī Qiṣaṣ al-Anbiyā' or '*Lives of The Prophets*' (Leiden: Brill, 2002), 405.

وانظر أيضًا محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (الرياض: مكتبة العبيكان، 1998)، 1: 274، و

Abraham I. Katsh, *Judaism in Islām: Biblical and Talmudic Backgrounds of* the Koran and Its Commentaries (New York: New York University Press, 1954), 60-2.

لاحظ أنه في حين أنّ رد الله في نسخة وهب يتعرض للمخاوف المتعلقة بالحجر والعصا، فإن رده في نص عمارة لا يتعرض للمخاوف المتعلقة بالحجر، على الأقل ليس على نحو مباشر.

(13) للاطلاع على دراسات حول المقاربات القديمة والحديثة للغز الذي تطرحه إدانة موسى في سفر العدد 20، انظر على سبيل المثال،

Steven D. Fraade, 'Moses at Meribah: Speech, Scepter and Sanctification', Orim: A Jewish Journal at Yale 2.1 (1986): 43-67, and Johnson Lim Teng Kok, *The Sin of* Moses and the Staff of God: A Narrative Approach (Assen: Van Gorcum, 1997)

والأدبيات المذكورة هناك. وحول التفسير القائل إنّ الخطيئة تمثلت في ضرب الحجر، انظر، على سبيل المثال،

Yelammedenu (in Yalkut Shimʿoni) to Numbers 20:8 and 12 (cf. Sifre Deuteronomy §340),

وكذلك المصادر المستشهد بها والمناقشة في

Lim, *The Sin of* Moses, 109, 111, and 126-31

(14) للاطلاع على تفسير مختلف، انظر:

Yelammedenu (in Yalkut Shimʿoni) to Numbers 20:8.

عمارة بأنّ حجرًا واحدًا محددًا يمكنه وحده تزويدهم بالماء يذكّر أيضًا بالنصوص اليهودية، التي وفقًا لها تحدّى بنو إسرائيل موسى بأن يُخرج الماء من حجر ما من اختيارهم(15).

ويرى أثر آخر في الأحزاب: 69 إشارة إلى حادثة اتّهم فيها بنو إسرائيل موسى بقتل أخيه هارون بعد أن صعدا الجبل معًا وتوفي هارون. ثم برّأ الرب موسى بأن أمرَ الملائكة عرض جسد هارون على بني إسرائيل. ومن ذكر الملائكة لوفاته، أدرك بنو إسرائيل أنه لم يكن هناك أي عمل إجرامي(16). يعود هذا الأثر إلى أسطورةٍ زيَّنَت الوصف التوراتي [124] لموت هارون(17). في سفر العدد 20: 22-29، يُؤمر موسى بالصعود إلى جبل هُور مع هارون وابنه ألعازار ليموت هارون على قمة الجبل. بعد تنفيذ أمر الرب، ينزل موسى وألعازار من الجبل ويُقال إنه "عندما رأت كل الجماعة أنّ هارون قد مات، بكى جميع بيت إسرائيل على هارون ثلاثين يومًا"

---

(15) انظر، على سبيل المثال، سفر العدد الحاخامي 19.9، تنحوما حقات 9، تنحوما بوبر حقات 29، والنصوص الموازية. إنّ فكرة وجود جدال حول اختيار الحجر الذي ستجرى المعجزة عليه مستمدة من سفر العدد 20: 10 ('اسْمَعُوا أَيُّهَا الْمَرَدَةُ، أَمِنْ هذِهِ الصَّخْرَةِ نُخْرِجُ لَكُمْ مَاءً؟'). انظر Fraade, 'Moses at Meribah', 52.

(16) انظر الطبري، جامع البيان، 19: 194، حيث يُعزى هذا الأثر إلى علي. انظر أيضًا جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق عبد الله التركي (القاهرة: مركز هجر، 2003)، 12: 152، حيث نقلَ أن ابن عباس وابن مسعود وصحابة آخرين غير مسمين قد رووا حديثًا مشابهًا. تُفهم الإشارة إلى حديث الملائكة عن موت هارون (تكلمت الملائكة بموته) على الأرجح في ضوء مصادر مثل مدراش سفري على التثنية 305 (المقتبس أدناه) الذي وفقًا له رثى الرب والملائكة هارون. وفي الجامع لأحكام القرآن لمحمد بن أحمد القرطبي، تحقيق عبد الله التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)، 17: 241-2، نقلَ عن القشيري اقتباسه لأثر عن علي وفقًا له أحيا الله هارون فأخبر بني إسرائيل أن موسى لم يقتله ثم مات.

(17) انظر:
Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, 166-7.
تجد مجموعة من النسخ الحاخامية والإسلامية عن هذه الأسطورة عند
Max Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* (Leiden: Brill, 1893), 173-6.

(الآية 29). ولأنّ الكتاب المقدّس لا يذكر أنّ بني إسرائيل كانوا على علم بخطة الرب بشأن موت هارون، افترضت أسطورةٌ حاخامية أنّ عودة موسى والعازار دون هارون أثارت شكوك بني إسرائيل. ومن ثم هدأت شكوكهم بعرض معجز لنعش هارون[18]. تجد هذه الأسطورة سندًا نصّيًا في القراءة الحرفية لسفر العدد 20: 29 ("فَلَمَّا رَأَى كُلُّ الْجَمَاعَةِ أَنَّ هَارُونَ قَدْ مَاتَ")؛ ولأنّ هارون توفّي على قمة الجبل، لم يكن من الممكن لبني إسرائيل أن يروا ذلك ما لم يُظهره الرب لهم بطريقة معجزة لطمأنتهم.

---

(18) انظر مثلاً مدراش سفري على التثنية 305: '[...] اجتمع كل بني إسرائيل أمام موسى وقالوا له: "أين أخوك هارون"؟ فأجاب: "لقد أخفاه الرب للحياة في العالم الأخروي". لم يصدقوه وقالوا له: "نحن نعلم أنك قاسٍ. ربما قال شيئًا غير لائق أمامك، فحكمت عليه بالموت". ماذا فعل القدوس، تبارك اسمه؟ أعاد نعش هارون وعلقه في السماوات العلى، ووقف القدوس، تبارك اسمه، فوقه يرثيه، بينما كانت الملائكة الخادمة تجيب بعده. ماذا قالوا؟ شَرِيعَةُ الْحَقِّ كَانَتْ فِي فِيهِ، وَإِثْمٌ لَمْ يُوجَدْ فِي شَفَتَيْهِ. سَلَكَ مَعِي فِي السَّلاَمِ وَالاسْتِقَامَةِ، وَأَرْجَعَ كَثِيرِينَ عَنِ الإِثْمِ. (ملاخي 2: 6)'؛

Reuven Hammer, trans., *Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy* (New Haven: Yale University Press, 1986), 296.

وانظر أيضًا المصادر المذكورة في

Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1909-38), 6:112-13, note 641, as well as Ephraim E. Urbach, ed., *Sefer Pitron Torah* (Jerusalem: Magnes, 1978), 189; Midrash Aggada to Numbers 20:28; Jacob Mann and Isaiah Sonne, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, vol. 2 (Cincinnati: Mann-Sonne Publication Committee, 1966), 158 (Hebrew part); and Midrash Haggadol to Numbers 20:28.

في بعض هذه المصادر، عملَ عرض نعش هارون على تهدئة شكوك الإسرائيليين بأنه لم يمت حقًا؛ انظر مثلاً

Pirqe de-Rabbi Eliezer §17. See also Haim Schwarzbaum, 'Jewish, Christian, Moslem and Falasha Legends of the Death ofAaron, The High Priest', *Fabula* 5 (1962): 185-227, and cf. Bernhard Heller, 'Muhammedanisches und Antimuhammedanisches in den Pirke Rabbi Eliezer', *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 69 (1925): 47-54, at 50-2.

وغير مدرك لمدراش سفري على التثنية 305، يجادل هيلر بأنّ بيركي دي-ربي إليعزر 17 هو رد جدلي على الأساطير الإسلامية المتعلقة بنعش محمد. انظر الردود في

Louis Ginzberg, *On Jewish Law and Lore* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1955), 72, and Joseph Heinemann, Aggadah and its Development (Jerusalem: Keter, 1974), 243, note 22 (in Hebrew).

وفقًا لأثر آخر، تشير الأحزاب: 69 إلى حادثة أعطى فيها قارون لامرأة بغي مالاً لتتهم موسى بأنه زنى بها. في النهاية، بُرِّئ موسى حيث اعترفت المرأة وكشفت عن المؤامرة. تشير دراسة أدلة هذا الأثر إلى أنه تناول في البداية مقطعًا قرآنيًا آخر [125] وطُبِّق لاحقًا على الأحزاب: 69[19]. قد يرتبط هذا الأثر أيضًا بفكرة حاخامية، التي، استنادًا إلى المزمور 106: 16، "حسَدوا موسى في المحلَّة" (قارن مع سفر العدد 5)، أدخلت في قصة تمرّد قارون فكرة أنّ المتمرّدين اشتبهوا في ارتكاب موسى الزنى مع زوجاتهم[20].

يبدو أنّ التفسير الشيعي يربط الأحزاب: 69 بقصة قارون على نحو مختلف. ففي جوهر سردية قارون التوراتية تبرز شكوى ضد ما حظي به هارون من منزلة عالية (انظر سفر العدد 16-17)، ويبدو أنّ التفسير الشيعي يفهم الاتهام ضد موسى في القرآن على أنه يشير إلى معاملته التفضيلية لأخيه هارون[21]. في هذا الأثر المحفوظ في نصٍّ من القرن التاسع والمروي باسم الأئمة، أعيد صياغة آيتنا على

(19) حول هذا الأثر (المنسوب إلى أبي العالية) في سياق الآية 69 من سورة الأحزاب، انظر، على سبيل المثال، أبو إسحاق أحمد الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق صلاح باعثمان وآخرون (جدة: دار التفسير، 2015)، 21: 580. وفي تفسير الطبري، جامع البيان، 18: 331-6، تُنقل هذه الرواية بعدة صيغ نُسبت إلى ابن عباس ومولاه عبد الله بن الحارث في سياق قصة قارون في الآيات (76-81) من سورة القصص. ومما تجدر الإشارة إليه أن الصيغة المنسوبة إلى عبد الله بن الحارث (دون ذكر ابن عباس) ربما تعكس تأثير الآية 69 من سورة الأحزاب من جهة أنها تستعمل مراراً لغة الإيذاء وتعزو تغيير موقف المرأة إلى التدخل الإلهي.

(20) انظر:

Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, 166, BT Moʿed Qat òan 18b and Sanhedrin 110a, Numbers Rabba §18.20, Tanḥuma Korah §10, Tanḥuma Buber Korah §25, Targum Pseudo-Jonathan to Numbers 16:4, and Midrash Tehillim §106.5. See also Grünbaum, Neue Beitrİge, 170-2.

(21) للاطلاع على مفسرين قدامى للكتاب المقدس ممن فهموا أنّ قارون اتهم موسى بمحاباة الأقارب، انظر،

James L. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 783-4.

النحو التالي: "يا أيها الذين آمنوا لا تؤذوا رسول الله في علي كالذين آذوا موسى في هارون، فبرأه الله مما قالوا"[22]. رغم عدم تقديم المزيد من التفاصيل، فإنّ المقارنة مع محمد وعلي تشير إلى أنّ الادعاءات كانت تتعلق بتعيين موسى/محمد لهارون/علي في منصب رسمي[23]. وقد مال غايغر أيضًا إلى ربط الأحزاب: 69 بنزاع قارون على نحو مستقل عن أي معرفة بهذا الأثر الشيعي[24].

[126] وهناك تفسير مختلف يكتفي بمعطيات القرآن ولا يلجأ إلى الروايات خارجه. إذ مستوحياً من الاتهامات التي وُجِّهَت إلى محمد وآيات قرآنية أخرى، يدّعي هذا النهج أنّ موسى اتُّهم بالكذب وممارسة السحر والجنون[25]. لكن هذه الاتهامات وُجِّهَت في الواقع إلى موسى في القرآن (انظر على نحو خاص الآيتين في الذاريات: 38-39) من لدن فرعون وقومه وليس من بني إسرائيل. يبدو، إذن،

---

(22) انظر الأثر 429 في كتاب إيتان كولبرغ ومحمد علي أمير معزي (محررين)، الوحي والتحريف: كتاب القراءات لأحمد بن محمد السياري (ليدن: بريل، 2009)، صفحة 111 (نص عربي) وصفحة 202 (هوامش إنجليزية). وكما يشير المحررون نقلاً عن المجلسي (توفي 1699)، من غير الواضح ما إذا كان هذا الأثر يتألف من قراءة مغايرة لهذه الآية أم أنه مجرد شرح تفسيري لها. يشرح المجلسي أيضًا أن الهجوم على موسى قد يتعلق بتعيين هارون وصيًّا له (وصيّة هارون)؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار (طهران: دار الكتب الإسلامية، 1956-74)، 23: 303.

(23) انظر، على سبيل المثال، تعليق المجلسي المذكور في الهامش السابق. للاطلاع على المقابلة بين علي وهارون في المصادر الشيعية، انظر، 286 و345 في
Kohlberg and Amir-Moezzi, eds, *Revelation and Falsification*, 74 and 88 (Arabic text) and 157 and 176 (notes), as well as Meir M. Bar-Asher, 'La place du judaïsme et des Juifs dans le shīʿisme duodécimain', in Mohammad Ali Amir-Moezzi, ed., *Islam: identité et altérité: hommage à Guy Monnot, o.p.* (Tourhout: Brepols, 2013), 57-82, at 73, and G. Miskinzoda, 'The Significance of the ḥadīth of the Position ofAaron for the Formulation ofthe Shīʿī Doctrine ofAuthority', *Bulletin ofthe School of Oriental and African Studies* 78 (2015): 67-82.

(24) Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, 152 and 165.

(25) انظر رأي أبي مسلم الأصفهاني عند الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 8: 141، وعلي بن محمد الماوردي، النكت والعيون: تفسير الماوردي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، 4: 426-7.

وفقاً لهذا التفسير، لا بد من تحديد هؤلاء الخصوم على أنهم المصريون. غير أنّ هذا يخلق مشكلة مع الصف: 5 ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَد تَّعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾. لذلك، من الأفضل فهم هذا التفسير على أنه يجادل بأنّ بني إسرائيل أيضاً وجهوا اتهامات مماثلة[26]. وفي الحقيقة، يقول الطبرسي وابن الجوزي صراحةً إنّ هذه الاتهامات صدرت عن بني إسرائيل[27].

الربط بسفر العدد 12

قدّم صامويل فريدريش غونثر فال في عام 1828 اقتراحًا مختلفًا، وتبنّاه لاحقاً أبراهام غايغر وهاينريش شباير وعلماء لاحقون[28]. ربط هؤلاء العلماء آيتنا بالإصحاح 12 من سفر العدد حيث يُنتَقد موسى من أخويه، مريم وهارون، لكنه يتلقى ثناءً مفصّلاً للغاية من الرب رداً على ذلك:

(1) وَتَكَلَّمَتْ مَرْيَمُ وَهَارُونُ عَلَى مُوسَى بِسَبَبِ الْمَرْأَةِ الْكُوشِيَّةِ الَّتِي تزوَّجها: 'لَقَد تزوَّجَ امْرَأَةً كُوشِيَّةً!'[29]. (2) فَقَالَا: «هَلْ كَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى وَحْدَهُ؟ أَلَمْ يُكَلِّمْنَا

(26) لاحظ أن الآية التي تلي الآية 5 من سورة الصف تذكر رفض بني إسرائيل لعيسى، والذي تمثل في قولهم ﴿هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾. لاحظ أيضًا أنه في سورة غافر: (23-24) يُرسَل موسى بمعجزات إلى فرعون وهامان وقارون ويتهمونه بأنه ساحر. على الرغم من أن قارون في هذه الآية يبدو جزءًا من بلاط فرعون، إلا أنه كان إسرائيليًا. انظر أيضًا الذاريات: 52.

(27) انظر مجمع البيان للطبرسي، 8: 141، وزاد المسير في علم التفسير لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 6: 226.

(28) انظر، على سبيل المثال،
Samuel Friedrich Günther Wahl, *Der Koran oder das Gesetz der Moslemen durch Muhammed den Sohn Abdallahs* (Halle: Gebauer, 1828), 407-8; Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, 152 and 167; Heinrich Speyer, *Die biblischen ErzÌhlungen im Qoran* (GrÏfenhainichen: Schulze, 1931), 344-5; Rudi Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart: Kohlhammer, 1980), 401; and Arthur J. Droge, *The Qur'ān: A New Annotated Translation* (Sheffield: Equinox, 2013), 280.

(29) لاحظ الفهم المختلف للآية كما يظهر في النسخة القياسية المنقحة الجديدة: 'تكلمت مريم وهارون على موسى بسبب المرأة الكوشية التي تزوجها (لأنه بالفعل تزوج امرأة كوشية).'

نَحْنُ أَيْضًا؟» فَسَمِعَ الرَّبُّ. [127] (3) وَأَمَّا الرَّجُلُ مُوسَى فَكَانَ حَلِيمًا جِدًّا أَكْثَرَ مِنْ جَمِيعِ النَّاسِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ. (4) فَقَالَ الرَّبُّ حَالًا لِمُوسَى وَهَارُونَ وَمَرْيَمَ: «اخْرُجُوا أَنْتُمُ الثَّلَاثَةُ إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ». فَخَرَجُوا هُمُ الثَّلَاثَةُ. (5) فَنَزَلَ الرَّبُّ فِي عَمُودِ سَحَابٍ وَوَقَفَ فِي بَابِ الْخَيْمَةِ، وَدَعَا هَارُونَ وَمَرْيَمَ فَخَرَجَا كِلَاهُمَا. (6) فَقَالَ: «اسْمَعَا كَلَامِي. إِنْ كَانَ مِنْكُمْ نَبِيٌّ لِلرَّبِّ، فَبِالرُّؤْيَا أَسْتَعْلِنُ لَهُ. فِي الْحُلْمِ أُكَلِّمُهُ. (7) وَأَمَّا عَبْدِي مُوسَى فَلَيْسَ هكَذَا، بَلْ هُوَ أَمِينٌ فِي كُلِّ بَيْتِي. (8) فَمًا إِلَى فَمٍ وَعِيَانًا أَتَكَلَّمُ مَعَهُ، لَا بِالأَلْغَازِ. وَشِبْهَ الرَّبِّ يُعَايِنُ. فَلِمَاذَا لَا تَخْشَيَانِ أَنْ تَتَكَلَّمَا عَلَى عَبْدِي مُوسَى؟»[30]

إنّ هذا النصّ بعيد عن الوضوح. إذ يُخبرنا بأنّ انتقاد مريم وهارون شملَ مسألة زوجة موسى الكوشية وسلطته كنبي، ولكنَّ العلاقة الدقيقة بين هذين العنصرين لم توضَّح[31]. وكذلك طبيعة الانتقاد المتعلق بزوجة موسى غير صريحة. تبيِّن المصادر الحاخامية أنّ موسى تعرّض للوم لانفصاله عن زوجته بعد أن أصبح نبياً[32]. وهناك تفسير أكثر صراحة يرى هذا كانتقاد لزواجه من أجنبية، ولا يخلو الأمر من تفسيرات أخرى[33]. ومهما كان التفسير الصحيح، من الواضح أنّ بعض

---

(30) في هذا المقطع اقتبست ترجمة جمعية النشر اليهودية الجديدة.

(31) للاطلاع على بعض المقاربات التفسيرية، انظر،
Kugel, *Traditions of* the Bible, 778-9. See also Joseph T. Lienhard, ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament III Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001), 220.

(32) للاطلاع على هذه الآثار الحاخامية، انظر على سبيل المثال،
Daniel Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture* (Berkeley: University of California Press, 1993), 159-65, and especially Menahem I. Kahana, *Sifre on Numbers: An Annotated Edition, Part III: A Commentary on Piska'ot 59-106* (Jerusalem: Magnes, 2011), 655-61 and 671-2 (in Hebrew).
في جدله ضد اليهود يستعمل أفراهات الأثر القائل إنّ موسى انفصل عن زوجته. انظر المقارنة بين أفراهات والأحبار في هذا الشأن في
Naomi Koltun-Fromm, *Hermeneutics of Holiness: Ancient Jewish and Christian Notions of Sexuality and Religious Community* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 175-209.

(33) للاطلاع على توثيق مبكر لتفسير الأجنبية، انظر،
John F. Petruccione and Robert C. Hill, eds and trans., *Theodoret of Cyrus: The*

العناصر المتعلقة بزوجته كان محور الهجوم وأنّ الرب في ردّه أكّدَ على التقدير العالي الذي يكنّه لموسى.

تشترك الأحزاب: 69 مع الحكاية التوراتية في كل من الهجوم على موسى والدفاع الإلهي الذي يؤكد على مكانته الرفيعة في نظر الله. وكما أشرنا، فإنّ الجزء الأخير من سفر العدد 12: 7، 'هُوَ أَمِينٌ فِي كُلِّ بَيْتِي' [128] يجد نظيرًا له في نهاية الآية القرآنية ﴿وَكَانَ عِندَ اللهِ وَجِيهًا﴾(34).

قد يتعزّز اقتراح ربط الأحزاب: 69 بسفر العدد (الإصحاح 12) من خلال دراسة الفعل الذي يصف تبرئة الله لموسى، بَرّأهُ. أما الحالتين الأخريين الوحيدتين لجذر [ب ر أ] في الصيغة الثانية في القرآن هي الآية 53 من سورة يوسف ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي﴾ والآية 26 من سورة النور ﴿الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾. في كلتا الآيتين، السياق جنسي: حادثة يوسف وزوج سيده، والافتراء المتعلق بسلوك جنسي مشين. وهذا يشير إلى أنّ الأحزاب: 69 ينبغي أيضاً فهمها في سياق جنسي، أي، في ضوء سفر العدد (الإصحاح 12). يمكن دعم الارتباط بسفر العدد (الإصحاح 12) أكثر من خلال دراسة الأحزاب: 69 في سياقها الأدبي والنظر في نسخة مغايرة لهذه الآية.

Questions on the Octateuch (Washington, DC: The Catholic University ofAmerica Press, 2007), 2:124-5. See also Ceslas van den Eynde, ed. and trans., *Commentaire d'Ioᶜdad de Merv sur l'Ancien Testament: II. Exode-Deutéronome*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 176, 179, Scriptores Syri 80, 81 (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1958), 93-5 (Syriac) and 126-8 (French trans.).

وللاطلاع على استقصاء حول تفسير هذه الآية ونقد لتلك التفاسير التي تركز على لون الزوجة، انظر،

David M. Goldenberg, *The Curse of* Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam (Princeton: Princeton University Press, 2003), 26-9 and 52-9.

ووفقًا ليوسف بن كاسبي (تـ 1340)، انتُقِدَ موسى لاتخاذه زوجة ثانية؛ انظر،

Nehama Leibowitz, *Studies in Bamidbar* (Numbers), translated and adapted by Aryeh Newman (Jerusalem: World Zionist Organization, 1980), 130-3.

(34) Speyer, *Die biblischen Erzählungen*, 344-5.

السياق الأدبي المباشر

قدّم هارتفيغ هيرشفيلد في عام 1902 دعمًا للربط بسفر العدد 12. حلَّلَ هيرشفيلد سورة الأحزاب بعد أن لاحظ أنها 'تُظهر بعض آثار الترتيب الفني الذي، مع ذلك، يتحمّل جامعو القرآن وحدهم مسؤوليته'[35]. إذ قال فيما يتعلق بالآية 69 ما يلي:

يبدو أنّ الخطاب الختامي (الآيات 69-73) يرتبط بذلك الذي استنكر فيه محمد سلوك أولئك المسلمين الذين سببوا له إزعاجًا في وليمة زفافه[36]. وقد تعيّن على موسى أيضًا تحمّل الإزعاج، ﴿فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا﴾. يحيل المفسّرون هذه الملاحظة على التُهم التي وجّهها قارون لموسى أو أشخاص آخرون اشتبهوا في أنّ موسى قتل هارون. ومع ذلك، يبدو أنّ محمدًا كان يفكر في حادثة سفر العدد (الإصحاح 12)، لأنّ الاتهام المشار إليه في هذا الإصحاح يتعلق بامرأة أيضًا[37].

يُعدّ الحجاج السياقي لهيرشفيلد بمثابة مقدّمة للاهتمام المتزايد الذي أُولي في القرن العشرين باتساق السُور وبنيتها، بما في ذلك السُور الطويلة. وفي حين أنّ المفسّرين القدامى والعلماء المعاصرين غالبًا ما تعاملوا مع الآيات بطريقة تجزيئية، أصبح جليًا الآن أنه في حالات كثيرة [129] تُظهر السُور قدرًا كبيرًا من الاتساق،

---

(35) Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran* (London: Royal Asiatic Society, 1902), 120.

(36) يشير هيرشفيلد هنا إلى الأحزاب: 53، التي فُهمت في الغالب على أنها رد فعل على سلوك بعض المؤمنين في وليمة زواج محمد من زينب بنت جحش. المترجم: ذكر الطبري وغيره في تفسير الأحزاب: 53 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ﴾: "قال بعضهم: نزلت بسبب قوم طعموا عند رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم في وليمة زينب بنت جحش، ثم جلسوا يتحدثون في منزل رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم، وبرسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم إلى أهله حاجة فمنعه الحياء من أمرهم بالخروج من منزله.

(37) Hirschfeld, *New Researches*, 122.

يشير هيرشفيلد إلى النقد المتعلق بزواج محمد من زينب بنت جحش، الزوجة السابقة لابنه بالتبني زيد. سأفصّل في هذا الأمر قريباً.

وهكذا، قد يعمل السياق كأداة تفسيرية[38]. وقد دُرست سورة الأحزاب من هذه الزاوية أيضًا[39].. ومؤخرًا، لاحظ أوري روبين الارتباط بين الأحزاب: 69 وآيات أخرى في السورة تُبرِّئ محمدًا من النقد بخصوص أحد زيجاته من خلال التأكيد على أنّ تصرّفه يحذو حذو من سبقه من الأنبياء[40]. بعد أن أخبر اللهُ النبيَّ في الآية 37 أنه زوَّجه زوجة زيد السابقة ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾، يستمر القرآن[41]:

﴿مَّا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللهُ لَهُ سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا (38) الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللهَ وَكَفَىٰ باللهِ حَسِيبًا (39)﴾.

في بيانه أنه لا يوجد حرج في أفعال محمد، يبدو أنّ القرآن يستجيب لنقد محتمل أو فعلي للنبي لزواجه من زوجة ابنه بالتبنّي[42]. ولتبرئة محمد، يسوق

(38) تتنامى الدراسات حول بنية السور واتساقها بسرعة. للاطلاع على أمثلة للدراسات الشاملة الحديثة، انظر:

Raymond Farrin, *Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text* (Ashland, OR: White Cloud, 2014) and Michel Cuypers, *The Composition of* the Qur'an: Rhetorical Analysis, translated by Jerry Ryan (London: Bloomsbury, 2015).

وانظر أيضاً الاستقصاء والتعليقات عند

Joseph Witztum, 'The Syriac Milieu of the Quran: The Recasting of Biblical Narratives' (Princeton University dissertation, 2011), 266-9.

(39) انظر:

Salwa M. S. El-Awa, *Textual Relations in the Qur'ān: Relevance, Coherence and Structure* (London: Routledge, 2006), 45-100.

(40) Uri Rubin, 'The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy: On the Interpretation of the Qur'ānic Sūrat al-Aḥzāb (33)', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164.1 (2014): 65-96, at 72-3. Cf. El-Awa, Textual Relations, 98

(41) للاطلاع على حادثة زوج زيد، انظر،

David S. Powers, *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009), 35-50,

وعمله الأحدث،

Zayd (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014), 32-40 and 97-102; and Rubin, 'The Seal of the Prophets', 70.

(42) انظر تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبد الله محمود شحاتة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة

القرآن مثالاً لتعامل الله مع الأنبياء السابقين. غالبًا ما يفهم المفسّرون هذا على أنه إشارة إلى قصة داود وبتشبع[43]. ولأنّ داود [130] لم يُذكَر في سورة الاحزاب، يبدو من الأفضل ربط هذا بالإشارة الصريحة إلى موسى في الآية 69، كما يجادل روبين[44].

لم يكن الدفاع عن زواج محمد من زوجة زيد السابقة هو الإشارة الوحيدة لمسائل الزواج في السورة[45]. في الواقع، تشير سورة الأحزاب مراراً إلى العلاقات الزوجية الخاصة بأفراد المجتمع (الأحزاب: 4، 49)، وإلى العلاقات الزوجية الخاصة بالنبي وزوجاته (الآيات 28-34، 50-52، 59)، وكذلك إلى السلوك المناسب للمؤمنين تجاه زوجات النبي (الآيات 6 و53-55)[46].

للكتاب، 1979-89)، 3: 473 و496، حيث روي أن اليهود والمنافقين اتهموه بالنفاق: تزوج محمد زوجة ابنه وحرّم هذه الممارسة عليهم. وعلى نحو مختلف نوعاً ما، يشير بوبزين إلى أن الآيات 37-40 من سورة الأحزاب تحاول دحض حجة اليهود القائلة إنّ محمداً وقع في الزنى وبذلك لا يكون نبياً صادقًا؛ هارتموت بوبزين، 'خاتم الأنبياء: نحو فهم نبوة محمد'، في

Angelika Neuwirth et al., eds, *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, (Leiden: Brill, 2010), 565-83, at 575-8.

(43) انظر، على سبيل المثال، تفسير مقاتل بن سليمان، 3: 496-7، و
Powers, *Zayd*, 113-14.
وقد فهم مفسرون آخرون هذا على أنه إشارة إلى سماح الله لداود وسليمان بالتمتع بعدد كبير من الزواجات والجواري؛ انظر الكشاف للزمخشري، 5: 75.

(44) انظر روبين، "خاتم الأنبياء"، 72-73، حيث أشير أيضًا إلى الآية 7 من سورة الأحزاب (عهد الله مع الأنبياء محمد ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى).

(45) تحتوي السورة أيضًا على الكثير من الإشارات إلى النساء. انظر، على وجه الخصوص، الآية 35 من سورة الأحزاب التي عند وصف الصالحين، تسرد عشرة صفات، ذاكرة الرجال والنساء لكل منها. إذ تقول: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ... أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾. للاطلاع على الآثار التي تزعم أن هذه الآية نزلت استجابة لشكوى عبرت عنها النساء بأن الرجال وحدهم ذُكروا في القرآن، انظر على سبيل المثال الطبري، جامع البيان، 19: 110-11.

(46) لاحظ أيضًا أن آية الرجم التي حددت عقوبة الجماع المحرم زُعم أنها كانت جزءًا من النسخة الأصلية لسورة الأحزاب؛ انظر على سبيل المثال،

نعثر على دعم إضافي للقراءة السياقية للآية 69 في الاستعمال المتكرر للفعل آذى في آيات أخرى من السورة[47]. ففي الآية 53، يُحذِّر المؤمنون من المكوث في بيوت النبي لأنّ ﴿ذٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ﴾. ثم تضيف هذه الآية أنه عند سؤال زوجات النبي عن متاع، يجب على المؤمنين فعل ذلك من وراء حجاب وتختتم: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ عِندَ اللهِ عَظِيمًا﴾. ويخبرنا في الآية 57 ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾. وفي الآية 58 نقرأ: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾[48]. أخيراً، في الآية 59 يُؤمر النبي ﴿قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾. وهكذا، نرى أنّ الفعل آذى يُستعمل في هذه السورة في سياقات جنسية وزوجية، خاصة فيما يتعلق بإيذاء زوجات النبي أو علاقته بهن. إنّ استعمال الفعل نفسه في حالة موسى، وكذلك مخاطبة جمهور القرآن بألا يكونوا كالذين [131] آذوا موسى، يرسم بوضوح تناظرًا بين وضع محمد ووضع موسى[49].

John Burton, *The Collection of* the Qur'ān (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 72-86; Hossein Modarressi, 'Early Debates on the Integrity of the Qur'ān: A Brief Survey', *Studia Islamica* 77 (1993): 5-39, at 11-12; Kohlberg and Amir-Moezzi, eds, *Revelation and Falsification*, 200 (notes to tradition §421).

(47) انظر أيضًا، الآية 48 حيث يرد اسم ذو صلة: ﴿وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾.

(48) هل يشير هذا إلى اتهامات باطلة من قبيل ارتكاب الزنى؟ هذا ما يشير إليه السياق والإحالة على الرجال والنساء والمفردات المستعملة. قارن مع سورة النور الآية 11 وما بعدها حيث نجد كلًا من كلمة إثم (النور: 11) وكلمة بهتان (النور: 16). تظهر الكلمة الأخيرة أيضًا في سياق الاتهامات الباطلة بارتكاب الزنى في سورة النساء الآية 156.

(49) لم يغفل المفسرون القدامى، أو على الأقل بعضهم، عن ملاحظة هذا التناظر. انظر مثلاً الأثر الشيعي للسياري المذكور سابقًا وكذلك الآثار المنسوبة لابن عباس وابن مسعود في الدر المنثور للسيوطي، 12: 152-153. لم تلحظ هذه الآثار الدلالة الزوجية لهذا التناظر. ربما ألهم السياق الزوجي والجنسي للسورة جزئياً التفسير المذكور سابقًا والذي وفقاً له اتُهم موسى بأنه كان على علاقة مع امرأة بغي.

كل هذا يشير إلى أنّ إيذاء موسى المذكور في الاحزاب: 69 كان يتعلق بحياته الزوجية[(50)*]؛ وهذا هو الحال بالفعل في سفر العدد (الإصحاح 12).

قراءة مغايرة

ثمة تشابه لافت بين سفر العدد 12 وآيتنا يمكن ملاحظته إذا اتبعنا قراءة بديلة منسوبة لابن مسعود (ت 652/ 3م) وآخرين. في حين تنصّ القراءة القياسية على أنّ موسى ﴿كَانَ عِندَ اللهِ وَجِيهًا﴾، يفسّر ابن مسعود الهيكل الصامت ذاته على نحو مختلف ويقرأ الجملة على النحو التالي: 'وكان عبداً لله وجيهاً'[(51)]. وقد حظيت

(50) ينبغي الإشارة إلى أن الفحص السياقي لأقرب تواز مع آيتنا، الآية 5 من سورة الصف، يؤدي إلى استنتاج مختلف. ففي تلك الآية، يقول موسى: ﴿يَا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَد تَّعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ﴾ لا يوجد أي ذكر للنساء أو المشاكل الزوجية ألبتة. بل نجد في الآية 6 من سورة الصف ذكرًا لرفض اليهود لعيسى بوصفه منخرطاً في السحر. وهذا يعني أن الأذى الذي عانى منه موسى كان من طبيعة مشابهة. وهكذا نرى أن سورتي الأحزاب والصف تحتويان على آيتين متشابهتين في الصياغة، لكنهما ليستا متطابقتين، في سياقين مختلفين للغاية. ماذا نستنتج من هذا؟ لست متأكداً، على الرغم من أن هذا يبدو له تبعات على العلاقة بين هاتين السورتين.

(*) المترجم: إنّ مسعى المؤلف هنا إلى جعل الأذى المشار إليه له طابع جنسي أو زوجي لا يبعده عن المصطلح الأعم المتضمن لهما والشائع استعماله في المصادر الكتابية، أعني، "كشف العورة"، الذي بدوره يحتمل أن يُدرج تحته مضمون الأحاديث الصحيحة الثابتة المفسرة للآية الأساسية في هذا الفصل بركض موسى عريانًا متبعًا الحجر، وهكذا يسعنا التوفيق بين الأحاديث الصحيحة والآية تحت هذا المصطلح الأعم إلى جانب باقي الآثار التي نقلها المؤلف هنا.

(51) كلتا القراءتين تُكتبان بالطريقة نفسها في المخطوطات المبكرة للقرآن التي تفتقر عادة إلى النقاط والتشكيل، والتي لا تعتمد فيها المسافة بين الحروف على ما إذا كانت تنتمي إلى الكلمة نفسها. انظر مثلاً إعادة بناء الطبقة السفلى من مخطوطة صنعاء 1 في بحث
Behnam Sadeghi and Mohsen Goudarzi, 'Ṣanʿā' 1 and the Origins of the Qur'ān', Der Islam 87 (2012): 1-129, at 80,

وراجع المخطوط المتاح على الشبكة على
<http://corpuscoranicum. de/handschriften/index/sure/33/vers/69>.

وللاطلاع على قراءة ابن مسعود، انظر مثلاً عثمان بن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ

هذه [132] القراءة ببعض الرواج حتى القرن العاشر عندما حُدِّد وضعها غير المعياري بشكل نهائي(52).

أي القراءتين أفضل؟ عند أم عبداً؟(53) اعتبرَ عدد من المؤلفين أنّ قراءة

القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي ناصف وآخرون (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1966-69)، 2: 185. قارن هذه القراءة مع الآية 172 من سورة النساء حيث تقول إن عيسى لن يستنكف ﴿أن يَكُونَ عَبْدًا للهِ﴾. تُنقل هذه القراءة بطريقة مختلفة قليلاً في مصادر أخرى: 'وكان عبدُ الله وجيهاً'؛ قارن مع الآية 30 من سورة مريم والآية 19 من سورة الجن وانظر ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، تحقيق جوتهلف برجشتراسر (لايبزيغ: ف. أ. بروكهاوس، 1934)، 120، حيث تُنسب هذه القراءة إلى الأعمش (المتوفى 765)، الذي غالباً ما يتبع قراءة ابن مسعود، وأبي حيوة (المتوفى 818)، وبدرجة أقل تأكيداً إلى ابن مسعود. يبدو واضحاً أن هاتين ليستا قراءتين فعليتين وإنما تأويلان للنقل المدوّن للقراءة نفسها وهذا من حقيقة أنه لا يوجد مصدر من العصور الوسطى، على حد علمي، ينقل كلا النسختين. ومن بين هاتين النسختين، تبدو الأولى مفضلة. انظر البرهان في معجم القراءات لعبد اللطيف الخطيب (دمشق: دار سعد الدين، 2002)، 7: 321-2. لاحظ أيضاً أنه عادة ما يكون من المستحيل معرفة أي نسخة (عبداً لله أو عبدُ الله) كانت مقصودة من المؤلفين في العصور الوسطى. قد تكون الطريقة التي تظهر بها العبارة في النسخة المطبوعة مجرد تفسير خاطئ من الناسخ أو المحرر.

(52) يشهد ابن خالويه (تـ 980) أنه سمع خلال رمضان ابن شنبوذ (تـ 939) يقرأ هذه الآية في الصلاة، ناطقاً الكلمة المختلف عليها عبد. ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، 120. ينبغي إضافة حجة ابن الأنباري (تـ 940) ضد معاصر له ادعى أن عند في الآية الأحزاب: 69 كانت تحريفاً لـ عبد؛ انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 1: 128 و17: 243. رغم أن كتاب ابن الأنباري الرد على من خالف مصحف عثمان لم يعد موجوداً، إلا أن مقاطع كثيرة منه محفوظة في تفسير القرطبي؛ انظر غانم قدوري الحمد، كتاب الرد على من خالف مصحف عثمان لابن الأنباري"، مجلة الحكمة 9 (1996): 223-240. وفقاً لـ الحمد، كان نقد ابن الأنباري في كتابه موجهاً بشكل أساسي إلى ابن شنبوذ. آمل التوسع في هذا الموضوع في موضع آخر.

(53) نقف على تباينات مماثلة في الزخرف: 19، حيث يُقرأ الجزء الأول منها وفقاً لقراءة عاصم: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمنِ إِنَاثًا﴾. يُقال إن قراء آخرين قرؤوا في تلك الآية عبد وهي لا تؤثر على المعنى. وقرأ آخرون عند بدلاً من عباد (قارن مع الآيتين الأعراف: 206 والأنبياء: 19). وبناءً على ذلك، ينبغي ترجمة الآية: "وجعلوا الملائكة الذين هم عند الرحمن إناثاً". للاطلاع على تفصيل بخصوص هذه القراءات، انظر معجم الخطيب،

"عبدًا" أدنى لأنه وفقاً لها لا توضّح الآية في نظر مَنْ كان موسى مكرَّمًا، وهكذا، يُحرَم من المديح العظيم بوصفه مكرَّمًا من الله(54). هذه الحجة غير حاسمة في حد ذاتها وأضعف حتى عند مقارنة آيتنا بالمثال الآخر لـ وجيه في القرآن. ففي آل عمران: 45 تبشّر الملائكة مريم بعيسى، واصفة إياه بأنه ﴿وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾. من الممكن إذن وصف شخص بأنه وجيه دون ذكر صراحة أنّ ذلك في نظر الله، على الرغم من أنه قد يكون ذلك المقصود بالضبط(55).

قد تكون الحجة الأقوى لقراءة عند هي الآية الموازية المذكورة أعلاه، الأحزاب: 53. بعد نَهْي المؤمنين عن إيذاء النبي والزواج من زوجاته بعده، تختتم الآية بالقول: ﴿إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِندَ اللهِ عَظِيمًا﴾(56). على الرغم من اختلاف المحتوى، فإنّ التشابه النحوي بين الآيتين لافت للنظر - ما دمنا نتّبع قراءة عند. ومع ذلك، فإنّ هذه الحجة غير حاسمة.

يمكن للمرء أن يقدّم حجة لصالح قراءة عبد في ضوء نقاشنا السابق. توفّر لنا الإشارة إلى موسى بوصفه عبدًا لله رابطاً آخر مع سفر العدد (الإصحاح 12) حيث يشير الرب إليه بهذه الطريقة مرتين، مستعملاً الكلمة القريبة عيفيد. ففي بداية سفر العدد 12: 7 نقرأ: "وَأَمَّا عَبْدِي [*'avdi*] مُوسَى فَلَيْسَ هكَذَا، بَلْ هُوَ أَمِينٌ فِي كُلِّ بَيْتِي."، ومرة أخرى [133] في الآية التالية: "فَلِمَاذَا لَا تَخْشَيَانِ أَنْ تَتَكَلَّمَا عَلَى عَبْدِي (*'avdi*) مُوسَى؟"(57) إنّ الإشارة إلى موسى بوصفه عبدًا لله في كل من القراءة المغايرة للأحزاب: 69 وسفر العدد 12تشير، من ناحية، إلى أن هذه القراءة

8: 357-359. في المخطوطات التي تفتقر إلى علامات التشكيل، والتي لا تحدِّد دائماً حروف المد الألف في الكتابة، ستبدو الكلمات الثلاث متطابقة.

(54) انظر مثلاً ابن الأنباري في الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 17: 243، وابن جني، المحتسب، 2: 185.

(55) انظر جامع البيان للطبري، 5: 410

(56) قارن مع الفتح: 5.

(57) تجدر الإشارة إلى أن الترجوم اليهودي والترجمة السامرية والبشيطة تستعمل جميعها المرادف الآرامي عبدا في هذه الآيات، لذا، فإن القرآن قد يكون محاكيًا لنسخة آرامية من سفر العدد

المغايرة يجب تفضيلها، ومن ناحية أخرى، تقوّي الرابط بين هذين المقطعين.

الحياة العائلية للنبي في ضوء القرآن والآثار اللاحقة

إنّ تلميح القرآن إلى سفر العدد 12 ليس مفاجئًا ألبتة. فقصة الأقارب المقربين الذين ينتقدون موسى بسبب سلوكه الزوجي ويتم توبيخهم لاحقاً ستكون ذات أهمية كبيرة لجمهور القرآن؛ في النهاية، يبدو أنّ القرآن انشغلَ بالمشاكل العائلية للنبي وبالاتهامات الباطلة بالسلوك الجنسي المشين. إلى جانب سورة الأحزاب وخاصة الآيات التي تتناول حادثة زيد، ينبغي ذكر مقطعين آخرين، يعكسان بوضوح، رغم غموضهما إلى حد ما، القلق الذي أصاب بيت النبي الكبير والمعقَّد وكذلك خطر الاتهامات الباطلة. المقطع الأول هو الآيات (1-5) من سورة التحريم الذي ينصّ على ما يلي:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (1) قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (2) وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَن بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنبَأَكَ هذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ (3) إِن تَتُوبَا إِلَى اللهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا[58] وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذٰلِكَ ظَهِيرٌ (4) عَسَىٰ رَبُّهُ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا (5)﴾

[134] المقطع الآخر هو الآية 11 وما بعدها من سورة النور، والذي سأمتنع

---

12 بدلاً من العبرية الأصلية. وينبغي الإشارة إلى أن موسى يشار إليه كعبد لله في مقاطع كتابية أخرى أيضاً.

(58) الجملة صعبة. يترجمها ريتشارد بيل بشكل مختلف:
'If ye two repent towards Allah, then your hearts are well inclined'; Richard Bell, *The Qur'ān: Translated, with a Critical Re-arrangement of* the Surahs (Edinburgh: T & T Clark, 1937-39), 2:590.

عن ذكره بسبب طوله. لكن يكفي القول إنه يتحدث عن مجموعة جاءت بـ 'الإفك' (النور: 11) الذي لم يرفضه المؤمنون (24: 12). يجادل القرآن ضد هذا الإفك، الذي يبقى غامضاً، متسائلاً: ﴿لَّوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾ (النور: 13)، ﴿وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَا أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَانَكَ هَٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ (النور: 16). من الواضح من السياق أنّ الإفك المذكور يتعلق بسلوك جنسي مشين؛ انظر مثلاً إلى النور: 23، التي تنصّ على ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[59].

عندما نتجه إلى الآثار الإسلامية غير القرآنية، نجد قصصاً مفصّلة عن اتهامات بالزنى موجَّهة إلى نساء النبي، إضافة إلى انتقادات أخرى موجَّهة إليهن، غالباً من لدن منافساتهن، زوجات النبي الأخريات[60]. وهكذا، تُفهم النور: 11 وما بعدها عادةً على أنها تشير إلى اتهام عائشة بالزنى[61]. وبالمثل، هناك من يعتقد أنّ الأحزاب: 58 تشير إلى هذه الحادثة[62]. وقد وُجه اتهام من طبيعة مماثلة ضد إحدى جواري النبي، مارية القبطية[63]. وفقاً للمفسِّر الشيعي من القرن العاشر علي بن إبراهيم القمي، يعتقد الشيعة أنّ النور: 11 وما بعدها تشير إلى هذا الإفك الذي جاءت به عائشة[64].

قيل أيضاً إنّ مارية كانت سبب غيرة حفصة. وهذا ما أدى على ما يبدو إلى

---

(59) انظر أيضًا النور: 4 و6.

(60) للاطلاع على مجموعة مفيدة من الآثار، انظر محمد بن سليمان بن صالح الربيش، أمهات المؤمنين في السنة (بيروت: دار ابن حزم، 2010).

(61) انظر، على سبيل المثال،
W. Montgomery Watt, "ʿĀ'isha bint Abī Bakr', EI2, 1:307-8, and D. A. Spellberg, *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of ʿA'isha bint Abi Bakr* (New York: Columbia University Press, 1994), 61-74.

(62) انظر كشف البيان لثعلبي، 21: 560

(63) انظر أمهات المؤمنين للربيش، 134-6.

(64) انظر:
Spellberg, *Politics, Gender, and the Islamic Past,80-4*, and Meir M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism* (Leiden: Brill, 1999), 42-3.

أن يأخذ النبي على نفسه عهداً بالامتناع عن الاقتراب من مارية، وهو ما قاد إلى الأحداث المشار إليها في الآيات (1-5) من سورة التحريم[65]. إنّ الغيرة بين زوجات النبي هي موضوع نجده في مواضع أخرى. وما يثير الاهتمام على نحو خاص هو الأثر المنسوب إلى ابن عباس في سياق سورة الحجرات: 11 ﴿وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ... وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾. وفقاً لهذا الأثر، عندما شكت صفيّة بنت حيي بن أخطب إلى النبي من أنّ زوجاته الأخريات كن يخاطبنها بأنها يهودية، ابنة يهوديين، قال النبي إنّ ردها يجب أن يكون: "زوجي محمد وأبي هارون وعمي موسى"[66]. في ضوء هذا إنما ينبغي نفهم [135] تحديد ابن عباس لأولئك الذين يؤذون الرسول في الأحزاب: 57 بأنهم الذين انتقدوه لزواجه من صفيّة[67]. رغم أنّ ابن عباس لا يفصّل، يبدو على الأرجح أنّ الانتقاد كان مبنياً على أصلها اليهودي.

بطبيعة الحال، لا يمكن التأكد من أنّ كلَّ هذه الأحداث لمَّحَ إليها القرآن بالفعل أو أنها حدثت بالفعل كما روي عنها. ومع ذلك، فإنها تقدّم جوّا يبدو أنه يظهر في القرآن. في ضوء هذا الجو، وخاصة الحدث مع زوج زيد، المذكور صراحة في سورة الأحزاب، ينبغي أن نفهم المقارنة بين موسى ومحمد في الأحزاب: 69.

---

(65) انظر:

F. Buhl, 'Māriya', EI^2, 6:575.

(66) انظر، مثلاً، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 19: 388. انظر، أيضاً، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي لمحمد بن عيسى الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1937–)، 5: 708؛

V. Vacca and Ruth Roded, 'Ṣafiyya', EI^2, 8:817;

والمصادر المجموعة في أمهات المؤمنين للريش، 594–5 و600–1.

(67) جامع البيان للطبري، 19: 178–9.

الختــام

في هذا الفصل، حاولت تقديم دعم إضافي للارتباط بين الآية 69 من سورة الأحزاب وسفر العدد 12، مع دمج مناهج مختلفة لدراسة القرآن. يدعم السياق الأوسع لسورة الأحزاب، إضافة إلى القراءة المغايرة للآية 69، تفسير الآية بوصفها إشارة إلى النقد الموجّه لزواج موسى في سفر العدد 12. يتناسب هذا التفسير للآية، الذي يرسم تناظرًا بين المشاكل العائلية المشتركة بين موسى ومحمد، على نحو حسن مع ما نعرفه عن الحياة العائلية للنبي من القرآن والآثار الإسلامية اللاحقة. وعلى الرغم من أنّ الأدلة المستمدة من الروايات ما بعد القرآنية المتعلقة بالحياة العائلية للنبي تحمل بالضرورة وزناً أقل، إلا أنها تسلّط الضوء أيضاً على عدم الانسجام العائلي الخاص بالنبي الذي يبدو أنه أقلق القرآن وجمهوره. وإذا كانت هذه الدراسة ذات فائدة بأي شكل من الأشكال، فإنّ الدراسات القرآنية ستستفيد من الجمع بين النقد الأدنى والقراءات السياقية والاهتمام بالموروث ما-قبل-الإسلام والنظر فيما نعرفه، أو على الأقل ما نعتقد أننا نعرفه، عن حياة النبي.

المصادر والمراجع

Ambros, Arne A. with Stephan Procházka. *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*. Wiesbaden: Reichert, 2004.

Arberry, Arthur J. *The Koran Interpreted*. London: Allen & Unwin, 1955.

Awa, Salwa M. S. El. *Textual Relations in the Qur'ān: Relevence, Coherence and Structure*. London: Routledge, 2006.

Bar-Asher, Meir M. *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*. Leiden: Brill, 1999.

Bar-Asher, Meir M. 'La place du judaïsme et des Juifs dans le shīʿisme duodécimain'. In Mohammad Ali Amir-Moezzi, ed., *Islam: identité et altérité: hommage à Guy Monnot, o.p.* Turnhout: Brepols, 2013, 57–82.

Bell, Richard. *The Qur'ān: Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs*. Edinburgh: T & T Clark, 1937–39.

Bobzin, Hartmut. 'The "Seal of the Prophets": Towards an Understanding of Muhammad's Prophethood'. In Angelika Neuwirth et al., eds, *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*. Leiden: Brill, 2010, 565–83.

Boyarin, Daniel. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Brinner, William M., trans. 'Arā'is al-Majālis fī Qiṣaṣ al-Anbiyā' *or 'Lives of The Prophets'*. Leiden: Brill, 2002.

Buhl, F. 'Māriya'. *EI²*, 6:575, 1991.

Burton, John. *The Collection of the Qur'ān*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Cuypers, Michel. *The Composition of the Qur'an: Rhetorical Analysis*, translated by Jerry Ryan. London: Bloomsbury, 2015.

Droge, Arthur J. *The Qur'ān: A New Annotated Translation*. Sheffield: Equinox, 2013.

EI². *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. P. J. Bearman et al. (eds). Leiden: Brill, 1960–2009.

Farrin, Raymond. *Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text*. Ashland, OR: White Cloud, 2014.

Feldman, Louis H. *Josephus's Interpretation of the Bible*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Fraade, Steven D. 'Moses at Meribah: Speech, Scepter and Sanctification'. *Orim: A Jewish Journal at Yale* 2.1 (1986): 43–67.

Geiger, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*. Leipzig: W. M. Kaufmann, 1902. English translation: *Judaism and Islam*, translated by F. M. Young. New York: Ktav, 1970.

Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1909–38.

Ginzberg, Louis. *On Jewish Law and Lore*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1955.

Goldenberg, David M. *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

Grünbaum, Max. *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*. Leiden: Brill, 1893.

Halperin, David J. 'The Hidden Made Manifest: Muslim Traditions and the "Latent Content" of Biblical and Rabbinic Stories'. In D. P. Wright et al., eds, *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995, 581–94.

Ḥamad, Ghānim Qaddūrī al-. *'Kitāb al-radd 'alā man khālafa muṣḥaf 'Uthmān l-Ibn al-Anbārī'*. *Majallat al-Ḥikma* 9 (1996): 223–40.

Hammer, Reuven, trans. 1986. *Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*. New Haven: Yale University Press, 1986.

Hata, Gohei. 'The Story of Moses Interpreted within the Context of Anti-Semitism'. In Louis H. Feldman and Gohei Hata, eds, *Josephus, Judaism, and Christianity*, Detroit: Wayne State University Press, 1987, 180–97.

Heinemann, Joseph. *Aggadah and its Development*. Jerusalem: Keter, 1974 (in Hebrew).

Heller, Bernhard. 'Muhammedanisches und Antimuhammedanisches in den Pirke Rabbi Eliezer'. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 69 (1925): 47–54.

Hirschfeld, Hartwig. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*. London: Royal Asiatic Society, 1902.

Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī. *Zād al-masīr fī 'ilm al-tafsīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2002.

Ibn Jinnī, 'Uthmān. *Al-Muḥtasab fī tabyīn wujūh shawādhdh al-qirā'āt wa-l-īḍāḥ 'anhā*. 'Alī al-Najdī Nāṣif et al., eds. Cairo: al-Majlis al-A'lā li-l-Shu'ūn al-Islāmiyya, 1966–9.

Ibn Khālawayh. *Mukhtaṣar fī shawādhdh al-Qur'ān*, Gotthelf Bergsträsser, ed. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1934.

Kahana, Menahem I. *Sifre on Numbers: An Annotated Edition, Part III: A Commentary on Piska'ot 59–106*. Jerusalem: Magnes, 2011 (in Hebrew).

Katsh, Abraham I. *Judaism in Islām: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries*. New York: New York University Press, 1954.

Khaṭīb, 'Abd al-Laṭīf al-. *Mu'jam al-qirā'āt*. Damascus: Dār Sa'd al-Dīn, 2002.

Khoury, Raif Georges. *Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le I^er^ jusqu'au III^e^ siècle de l'Hégire*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1978.

Kohlberg, Etan and Mohammad Ali Amir-Moezzi, eds. *Revelation and Falsification: The* Kitāb al-qirā'āt *of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī*. Leiden: Brill, 2009.

Koltun-Fromm, Naomi. *Hermeneutics of Holiness: Ancient Jewish and Christian Notions of Sexuality and Religious Community*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Kugel, James L. *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

Leibowitz, Nehama. *Studies in Bamidbar (Numbers)*, translated and adapted by Aryeh Newman. Jerusalem: World Zionist Organization, 1980.

Lienhard, Joseph T., ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament III Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001.

Lim, Johnson Teng Kok. *The Sin of Moses and the Staff of God: A Narrative Approach*. Assen: Van Gorcum, 1997.

Maghen, Ze'ev. *After Hardship Cometh Ease: The Jews as Backdrop for Muslim Moderation*. Berlin: de Gruyter, 2006.

Majlisī, Muḥammad Bāqir al-. *Biḥār al-anwār*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1956–74.

Mann, Jacob and Isaiah Sonne. *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, Vol. 2. Cincinnati: Mann-Sonne Publication Committee, 1966.

Māwardī, 'Alī b. Muḥammad al-. *Al-Nukat wa-l-'uyūn: Tafsīr al-Māwardī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1992.

Miskinzoda, G. 'The Significance of the *hadīth* of the Position of Aaron for the Formulation of the Shīʿī Doctrine of Authority'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 78 (2015): 67–82.

Modarressi, Hossein. 'Early Debates on the Integrity of the Qur'ān: A Brief Survey'. *Studia Islamica* 77 (1993): 5–39.

Muqātil b. Sulaymān. *Tafsīr*, ʿAbd Allāh Maḥmūd Shiḥāta, ed. Cairo: al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, 1979–89.

Paret, Rudi. *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart: Kohlhammer, 1980.

Petruccione, John F. and Robert C. Hill, eds and trans. *Theodoret of Cyrus: The Questions on the Octateuch*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2007.

Powers, David S. *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

Powers, David S. *Zayd*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.

Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad al-. *Al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qur'ān*, ʿAbd Allāh al-Turkī, ed. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 2006.

Rāzī, Fakhr al-Dīn al-. *Al-Tafsīr al-kabīr aw Mafātīḥ al-ghayb*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1990.

Rubaysh, Muḥammad b. Sulaymān b. Ṣāliḥ al-. *Ummahāt al-mu'minīna fī al-sunna al-nabawiyya*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2010.

Rubin, Uri. 'The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy: On the Interpretation of the Qur'ānic Sūrat al-Aḥzāb (33)'. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164.1 (2014): 65–96.

Sadeghi, Behnam and Mohsen Goudarzi. 'Ṣanʿā' 1 and the Origins of the Qur'ān'. *Der Islam* 87 (2012): 1–129.

Schwarzbaum, Haim. 'Jewish, Christian, Moslem and Falasha Legends of the Death of Aaron, The High Priest'. *Fabula* 5 (1962): 185–227.

Schwarzbaum, Haim. *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*. Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1982.

Spellberg, D. A. *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of ʿA'isha bint Abi Bakr*. New York: Columbia University Press, 1994.

Speyer, Heinrich. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Gräfenhainichen: Schulze, 1931.

Suyūṭī, Jalāl al-Dīn al-. *Al-Durr al-manthūr fī al-tafsīr bi-l-ma'thūr*, ʿAbd Allāh al-Turkī, ed. Cairo: Markaz Hajar, 2003.

Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr al-. *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmiʿ al-bayān ʿan ta'wīl āy al-Qur'ān*, ʿAbd Allāh al-Turkī, ed. Cairo: Hajar, 2001.

Ṭabrisī, al-Faḍl b. al-Ḥasan al-. *Majmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, Ibrāhīm Shams al-Dīn, ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1997.

Thaʿlabī, Abū Isḥāq Aḥmad al-. *Al-Kashf wa-l-bayān ʿan tafsīr al-Qur'ān*, Ṣalāḥ Bāʿuthmān et al., eds. Jeddah: Dār al-Tafsīr, 2015.

Tirmidhī, Muḥammad b. ʿĪsā al-. *Al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ wa-huwa Sunan al-Tirmidhī*, Aḥmad Muḥammad Shākir et al., eds. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1937–.

Tottoli, Roberto. *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*. London: Routledge, 2002.

Urbach, Ephraim E, ed. *Sefer Pitron Torah*. Jerusalem: Magnes, 1978.

Vacca, V. and Ruth Roded. 'Ṣafiyya'. *EI*[2], 8:817, 1995.

Van den Eynde, Ceslas, ed. and trans. *Commentaire d'Išoʿdad de Merv sur l'ancien testament*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 176, 179, Scriptores Syri 80, 81. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1958.

Wahl, Samuel Friedrich Günther. *Der Koran oder das Gesetz der Moslemen durch Muhammed den Sohn Abdallahs*. Halle: Gebauer, 1828.

Watt, William Montgomery. "Āʾisha bint Abī Bakr'. *EI²*, 1:307–8, 1960.

Watt, William Montgomery. *Companion to the Qurʾān*. Oxford: Oneworld, 1994.

Witztum, Joseph. 'The Syriac Milieu of the Quran: The Recasting of Biblical Narratives'. Princeton University dissertation, 2011.

Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar al-. *Al-Kashshāf ʿan ḥaqāʾiq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī wujūh al-taʾwīl*, ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd and ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ, eds. Riyadh: Maktabat al-ʿUbaykān, 1998.

الفصل الرابع

العرب الوثنيون بوصفهم خائفين من الله

باتريشيا كرون

[140] العرب الوثنيون الذين يتناولهم هذا الفصل هم أولئك المذكورون في القرآن، وتحديداً الكفار الذين يخبرنا القرآن أنهم كانوا قوم الرسول (سورة الجمعة: 2، قارن مع سورة البقرة: 151؛ سورة آل عمران: 164، وضمنياً في مواضع أخرى)[1]. إنهم يمثّلون المجتمع الذي يُفترض أنه ترعرع فيه والذي انفصل عنه بحلول الوقت الذي نواجههم فيه في القرآن، لذا، فهم يعطوننا لمحة عن البيئة التي تشكّل فيها، أو على الأقل التي كان يعمل فيها. فما نوع هذه البيئة إذن؟

هذا سؤال كبير وسأتناوله من منظور الدين وحده. لكن قبل الخوض في غماره، ينبغي أن أبيِّن أننا إنما نعرف معتقدات خصوم الرسول وممارساتهم من خلال عباراته الجدلية عنهم، وهذا يثير سؤالاً جليًّا حول مدى صحّة إمكانية استنباط أقوالهم وأفعالهم الحقيقية من حكايته عنهم. بلا شك، هناك مواضع قد يبدو فيها مبالِغاً أو جامعاً بين مواقف متعددة أو معبِّراً بأسلوب يصعب فهم مراده منه (وهي مسألة متكررة في القرآن). بيد أنه - خلافاً لمعظم المجادلين - لم يكن يدعو من بعيد، بل كان يبشّر قومه وجهاً لوجه، راجياً هدايتهم. وهذا بلا ريب يحد من إمكانية تحريف الحقائق إن كان يرجو أن يجد آذاناً صاغية. وإن كانت عباراته حادّة في بعض الأحيان، إلا أنها متسقة ومتوافقة مع ما نعلمه عن الأنماط الدينية

---

(1) أود أن أشكر أنجيلوس شانيوتيس ومايكل كوك على قراءتهم المسودة الأولى لهذه المقالة وتعليقهم عليها.

في الشرق الأدنى قبل الإسلام. وخلاصة القول، يبدو أنّ هذا الرسول قد زوَّدنا بمعلومات وافية وصادقة عن معارضيه، تمكّننا من إعادة تصوّر آرائهم وانقساماتهم الداخلية، ولو بصورة عامة.

وبالعودة إلى سؤال البيئة الدينية التي نشط فيها الرسول، فالإجابة هي أنّ قومه كانوا وثنيين، ولو بالمعنى الأدنى من جهة عدم كونهم يهوداً ولا نصارى. كانت لديهم عادة وثنية أصيلة [141] على الأقل، هي عادة وأد البنات، وهي ممارسة يمقتها اليهود والنصارى والرسول على حد سواء. وبمعيار الرسول، كانوا وثنيين بحق، أو على نحو أدق كانوا مشركين، أي، أنهم جعلوا لله شركاء[2]. بعضهم كان يعبد الشمس والقمر (النمل: 24؛ فصلت: 37)، وهي عادة موثّقة أيضاً عند عرب بادية الشام[3]. وآخرون كانوا يعبدون عدداً من الآلهة الأدنى. لكنهم قبلوا الله كإله أعلى مهما كان ما يعبدونه غيره، وهذا على الأرجح سبب تسمية الرسول لهم بـ "المشركين".

يُشار إلى الآلهة الأدنى التي يدينها القرآن على نحو غير مميز كآلهة وملائكة؛ بعضها كان أنثى، وبعضها أو كلها كان من أصل وثني إذا وثقنا بالأسماء المنسوبة إليها في القرآن (اللات ومناة والعُزَّى، سورة النجم: 19-20؛ وَدّ وسواع ويغوث ويعوق ونسر التي ظهرت في زمن نوح، سورة نوح: 23).

كان الرسول مستاءً من فكرة الملائكة الإناث، وأكثر من ذلك من حقيقة أنّ الوثنيين منحوا الملائكة مكانة وقوة إلهية خاصتين بهم. في نظره، كانت الملائكة مخلوقات خاضعة لله بالكامل، بحيث إنّ أي قوة لديهم إنما هي منه: لم يكن لهم

---

(2) ما سيأتي يعتمد على
Patricia Crone, 'The Religion of the Qur'ānic Pagans: God and the Lesser Deities', *Arabica* 57 (2010): 151-200.

(3) Doctrina Addai', in Ilaria Ramelli, *Bardaisan ofEdessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation* (Piscataway, NJ: Gorgias, 2009), 72 (sun and moon);
وانظر أيضاً ما ذكره كيرلس الإسكندري عن الوثنيين في فينيقيا وفلسطين، ما بعد (الأجرام السماوية).

تأثير منفصل عن تأثيره. لكن غير المؤمنين رأوهم كأبناء لله وبناته (مثلاً، الأنعام: 100؛ النحل: 57؛ الصافات: 149، 153؛ الزخرف: 16)، أو بعبارة أخرى كمشاركين في جوهره، وقادرين أيضاً على التأثير عليه، تماماً كما رأى النصارى في المسيح. فهو أيضاً كان جزءاً من الرب وشخصاً منفصلاً عنه على حد سواء قادراً على التأثير عليه، من خلال العمل كوسيط يوجّه إليه المرءُ، أو في الحقيقة يجب أن يوجّه إليه، كل الصلوات والابتهالات إلى الرب وفقاً لأوريجانوس (ت 253 أو 254 مـ)[4]. في القرون التي سبقت بداية العصر المسيحي والتي تلته كان الخط الفاصل بين الرب والملائكة غير واضح أيضاً في فكر اليهود والنصارى ووثنيي العالم اليوناني الروماني على حد سواء. فـ "أبناء الرب" الذين يظهرون في الكتاب المقدّس العبري أصبحوا يُفهمون في الفترة الهلنستية كملائكة، كما يتضح في الترجمة السبعينية؛ وبحلول القرنين الثاني والثالث، حدد الوثنيون ذوو الميول الفلسفية آلهتهم الوثنية أيضاً كملائكة وأبناء للرب (أي، الإله الوثني الأعلى)، مدّعين أنّ هذه الكائنات تشكّل جزءاً من الرب[5]. وأقرَّ [142] بعض المسيحين الأوائل بمعادلة الآلهة والملائكة ما دام الأمر لم يصل إلى إضفاء الشرعية على عبادة الملائكة[6]، لكنّ معظمهم قاوم ذلك، ويبدو أنّ عبادة الملائكة سرعان ما اعتُبرت خطراً جسيمًا، ما أدى إلى نزع

---

(4) "علينا أن نرفع كل دعاء وصلاة وشفاعة وشكر إلى الرب الأعلى من خلال رئيس الملائكة، الكلمة الحي والإلهي"
(Origen, Contra Celsum, IV 4, trans. Henry Chadwick [Cambridge: Cambridge University Press, 1953], 266). But cf. John Anthony McGuckin, ed., *The Westminster Handbook to Origen* (Louisville and London: John Knox Press, 2004), 53,
تحت مدخل 'الملائكة'، مستشهداً بعظته عن سفر اللاويين 9: 8، حيث يعمل كل الملائكة كشفعاء.

(5) هكذا عند ماكسيموس الصُوري، الخطبة 11: 5؛ راجع أيضًا 39: 55؛ ونقش أوينواندا في S. Mitchell, 'The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians', in Polymnia Athanassiadi and Michael Frede, eds, *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (New York: Oxford University Press, 1999), 81-148, at 86.

(6) Cf. Origen, *Contra Celsum*, V 4; Augustine, City of God, IX 21.

المكانة الإلهية عنها[7]. وقد أكّدَ اليهود أيضاً على أنه ينبغي عدم عبادة الملائكة، ما يشير ضمناً إلى أنهم كانوا يُعبدون بالفعل، أو على الأقل يُبجَّلون بطريقة اعتبرتها السلطات الدينية مبالغًا بها[8]. واعتبر كل من اليهود والمسيحيين الملائكة شفعاء يحملون الصلوات والابتهالات إلى الرب، وهي رؤية تجلّت بوضوح في الأدب الأبوكريفي والمنحول؛[9] وكانت شفاعتهم تحديدًا هي ما جعل مشركي القرآن يلجأون إلى الملائكة أو آلهتهم الصغرى، كما أوضحوا هم أنفسهم[10]. لذا لم يكن هناك شيء غريب على نحو خاص عنهم وفقاً لمعايير الشرق الأدنى خارج الجزيرة العربية، باستثناء ربما أنهم كانوا متأخرين نوعاً ما؛ لأنه بحلول القرن السابع كان معظم اليهود والمسيحيين قد توصّلوا إلى التمييز القاطع بين الرب والعالم المخلوق.

---

(7) تحرّم الكتب المقدسة عبادة الملائكة، كما أشار ديديموس الضرير (توفي 398). انظر، Erik M. Heen and Philip D.W. Krey, eds, *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament, X (Hebrews)* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005), ad Hebrews 1:6.

(8) Cf. Crone, 'Religion of the Qur'ānic Pagans', esp. 194, based on Loren T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995)

(9) تحمل الملائكة صلوات البشر إلى الرب، أو تتوسط لهم ببساطة (من تلقاء نفسها؟) في زكريا 1: 12؛ طوبيا 12: 12، 15؛ أخنوخ الأول، ترجمة جورج و. إ. نيكلسبورغ وج. س. فاندركام، أخنوخ الأول: ترجمة جديدة مبنية على تعليق هيرمينيا (مينيابوليس، مينيسوتا: فورتريس، 2004)، 9: 1-3؛ 15: 2؛ 39: 5؛ 40: 6، 9، ومواضع أخرى. في حياة آدم وحواء، 9: 3 (ترجمة م. د. جونسون في ج. س. تشارلزورث، محرر، الأسفار المنحولة للعهد القديم (نيويورك: دابلداي، 1983-5، المجلد 2، 249-95، في 260)، يطمئن الشيطان، متنكرًا كملاك، حواء كذبًا بأن توبتها قد قُبلت: "نحن الملائكة جميعًا تضرعنا من أجلك وشفعنا لك عند الرب". انظر أيضًا *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem 19712, s.v. 'angels'; Theodor Klauser, ed., *Reallexicon für Antike und Christentum: Sachwrtherbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt* (Stuttgart: Hiersemann Verlag, 1962), 163 (s.v. 'Engel IV').

وحول الوثنيين، انظر مثال جنوب الجزيرة العربية في Crone, 'Religion of the Qur'ānic Pagans', 186f.

(10) للاطلاع على مراجع، انظر، Crone, 'Religion of the Qur'ānic Pagans', 158f.

لكنّ المخلوقات، سواء كانوا ملائكة أو قديسين (بمعنى الأشخاص الصالحين المتوفين)، لا يزال بإمكانهم العمل كشفعاء[11]، إلا أنهم لم تكن لديهم قوة خاصة بهم. وكان هذا أيضاً رأي الرسول، باستثناء أنه لم يعمل بمفهوم القدّيسين[12].

بالنسبة إلى الباحث المعاصر، لا يبدو مشركو القرآن متعددي آلهة بحق ألبتة، وإنما موحِّدون من النوع الجامع الذي يعتبر [143] الآلهة الأخرى تجليات أو أقانيم أو جوانب للواحد الأحد، وهذا الشكل من التوحيد معروف جيدًا في العالم القديم، سواء في الوثنية أو اليهودية (وباقٍ على نحو محدود في الثالوث المسيحي)، وكذلك في الهند وأماكن أخرى[13]. لكنّ المشركين لم يكونوا موحِّدين وثنيين بالمعنى المعتاد لهذه الكلمة، لأنهم كانوا يعبدون الإله نفسه الذي عبده الرسول، الله، الذي كان في الأصل إلهًا وثنيًا ولكنه أصبح يُعرَّف بأنه إله التقليد الكتابي[14]. كما قبلوا أنّ الله أرسل رسلًا للبشرية، لكنهم توقعوا أن يكون كل هؤلاء الرسل ملائكة: وكان أحد مآخذهم على الرسول أنه لم يكن ملاكًا[15]. ربما

---

(11) حول تذكّر الذين ماتوا قبلنا: الآباء والأنبياء والرسل والشهداء، "بصلواتهم وتدخّلاتهم سيقبل الرب دعاءنا"، انظر،
Cyril of Jerusalem, *Lectures on the Christian Sacraments: Procatechesis and* five Mystagogical Catecheses, ed. F. L. Cross, trans. R. W. Church (New York: St. Vladimirs Seminary 1986), Mystagogical Catechesis V (On the Eucharistic Rite), para. 9.

(12) راجع:
Crone, 'Religion of the Qur'ānic Pagans', 158-9.

(13) حول وثنيي العالم القديم، بما في ذلك العصور المتأخرة (حتى أوائل القرن الخامس الميلادي)، انظر،
Athanassiadi and Frede, *Pagan Monotheism*; S. Mitchell and P. van Nuffelen, eds, *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

وللاطلاع على أحد الأمثلة الكثيرة في التوراة، انظر سفر التكوين 18: 13، حيث يُخبرنا أن الرب ظهر لإبراهيم: رفع إبراهيم عينيه ورأى ثلاثة رجال، أي، ملائكة، خاطبهم بـ "سيدي".

(14) Cf. J. T. Milik, 'Inscriptions grecques et nabatéennes de Rawwafah', *Bulletin ofthe Institute of Archaeology* 10 (1971): 54-8, at 58.

(15) P. Crone, 'Angels versus Humans as Messengers of God', in Philippa Townsend

كانت المشكلة ببساطة أنه في مسامعهم سمّى نفسه ملاكًا، لأنّ كلمة 'رسول' بالنسبة إليهم عنت رسولاً بمعنى ملاك (أنجيلوس) وليس رسولاً بمعنى حواري (أبوستولوس)؛ وقد قبلوا موسى بوصفه نبيًّا، بل بوصفه النبي النموذجي الذي كان ينبغي على الرسول أن يكون قادرًا على محاكاة مثاله في نظرهم[16]، رغم أنهم لم يعتبروا موسى ملاكًا[17]. لكن ربما كان هناك المزيد في هذه المسألة، إذ يبدو أنه كان هناك تقليد في منطقة سوريا والجزيرة العربية لاعتبار القادة الدينيين ملائكة على الأرض. ولسوء الحظ، فإنّ هذا التقليد لم يوثّق على نحو جيد بما يكفي لمساعدتنا[18].

ومهما يكن من أمر، فقد كان المشركون على دراية أيضًا بمفاهيم البعث ويوم القيامة، وآمن بعضهم بها أيضًا، دون أن يولوها أهمية كبيرة في حياتهم: إذ لم يعتقدوا أنّ النهاية قريبة. وشكّك آخرون في حقيقة هذه المفاهيم أو أنكروها، منكرين في بعض الأحيان وجود أي نوع من الحياة الآخرة ألبتة؛ بل إنّ هناك فئة متطرفة أنكرت ليس الحياة الآخرة وحدها، بل أيضًا دور الله كخالق وحاكم وقاضٍ لهذا العالم[19]. لكنّ إنكارهم لم يكن وثنيًا. إذ قالوا: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا مَوْتَتُنَا الْأُولَىٰ

---

and Moulie Vidas, eds, *Revelation, Literature, and Community in Late Antiquity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 315-36, at 317f

(حيث لم تُحل المشكلة بشكل كامل).

(16) ﴿لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ﴾ (القصص: 48) وراجع أيضًا ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًا﴾ (الإسراء: 90)؛ و﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ (الفرقان: 32)، حيث يبدو أنّ المقارنة المضمرة هنا هي مع موسى أيضًا.

(17) راجع مناقشة سورة الأنعام: 91 في

Crone, 'Angels versus Humans', 323-7.

(18) Cf. Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, VII 30.11:

"ادعى أتباع بولس السميساطي، أسقف أنطاكية الذي حظي بدعم ملكة تدمر زنوبيا، أن معلمهم كان "ملاكًا نزل من السماء".

(19) هذا وما يأتي يستند إلى

P. Crone, 'The Quranic Mushrikūn and the Resurrection, part I', *Bulletin of* the School of Oriental and African Studies 75/3, (2012): 445-72.

وَمَا نَحْنُ بِمُنشَرِينَ﴾ (سورة الدخان: 35) [144]. وهذا أمر غريب: إذ كان من المتوقع أن يقولوا 'إن هي إلا حياتنا الأولى'. والسبب في صياغتهم لكلامهم على هذا النحو هو أنهم ينكرون الموتة الثانية. هذا التعبير لا يظهر في القرآن، ما أدى إلى صعوبة فهمه لدى المفسِّرين، لكنه يظهر في الترجوم والسفر الرؤيوي ليوحنا، ومن هناك انتشر إلى الأدب السرياني واليوناني والمانوي والمندائي والإثيوبي. وهو يعني على الدوام الهلاك الأبدي. على سبيل المثال، يخبرنا أويكومينيوس، وهو ممن عاش وكتبَ في حوالي عام 600 مـ، أنّ يوحنا تحدّث "عن الموتة الأولى والثانية. الأولى هي الموت الجسدي الذي يفصل الروح عن الجسد؛ والموتة الثانية هي الموت الروحي، الناتج عن الخطيئة". أو كما يقول أحد الشهداء المسيحيين للسلطات الزرادشتية: "نحن نموت من أجل اسم يسوع مخلّصنا، حتى ننجو من الموتة الثانية، التي تدوم إلى الأبد"[20]. لذا، فإنّ ما يقوله المشركون المتطرفون عندما يدّعون أنه ليس هناك إلا الموتة الأولى هو أنه لا يوجد هلاك أبدي؛ لا توجد جهنم، لأنه لا توجد حياة آخرة ألبتة. وبغض النظر عن آرائهم المتطرفة، كان الوثنيون يتحدثون اللغة اللاهوتية نفسها التي تستعملها كل المجتمعات الأخرى في الشرق الأدنى المبنية على التراث الكتابي أو المتأثرة به بشدة.

والأمر سيان عندما يُنقل عن المشركين قولهم: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ (المؤمنون: 37) أو ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الجاثية: 24). هنا يبدو ترتيب الكلمات غريباً: لماذا يقولون "نموت ونحيا" بدلاً من العكس؟ الإجابة هي أنهم يعيدون صياغة مقطع توراتي مشهور: "أَنَا أَنَا هُوَ وَلَيْسَ إِلهٌ مَعِي. أَنَا أُمِيتُ وَأُحْيِي... [وأجرَحُ وأشفي]." (سفر التثنية 32: 39). ويتردد صداه في مقطعين توراتيين آخرين: "الربُّ يُميتُ ويُحيي" (صموئيل الأول 2: 6)، و"هَلْ أَنَا اللهُ لِكَيْ أُمِيتَ وَأُحْيِيَ؟" (الملوك الثاني 5: 7). يبدو أنّ الحديث عن قدرات الله على الإحياء

(20) Sebastian Brock, 'Jewish Traditions in Syriac Sources', *Journal of Jewish Studies* 30 (1979): 212-32, at 220f.

والإماتة بترتيب معكوس قد أصبح معياراً. تظهر فائدة ذلك عندما بدأ الأحبار في البحث عن أدلة على البعث في أسفار موسى الخمسة: بدا الآن جليًّا أنّ الله كان يتكلّم عن الموت والبعث. لقد عارض اليهود المناهضون لفكرة البعث هذا التفسير بتأويل كلام الله على أنه سيُميت شخصاً ويحيي آخر، لكنّ الأحبار ردّوا بأنّ استمرار الآية "أجرح وأشفي" يثبت أنّ الله كان يتكلّم عن الشخص نفسه. يدّعي المفسّرون المسلمون أنه عندما استعمل المشركون الترتيب المعكوس للكلمات، كانوا يقصدون أيضاً أنّ الله يميت بعضهم ويحيي آخرين، لكن ليس من الواضح ما إذا كانوا يتذكّرون فعلاً أنّ هذا هو الحال أم أنهم توصّلوا إلى ذلك بأنفسهم محاولين فهم ما قد يكون المشركون قصدوه أو ربما ساعدهم إلمامهم بالسجال اليهودي. وبكل الأحوال، من الواضح أنّ المشركين استعملوا الترتيب اللفظي التثنوي [145] في جدالهم ضد التفسير ذاته للمقطع التثنوي الذي تبنّاه منكرو البعث من اليهود، وذلك لإثبات نقطة أكثر تطرّفًا: إنّ الأمر لم يقتصر على أنّ الله لا يبعث الناس؛ بل إنه لم يكن حتى سبباً في موتهم ابتداءً، وإنما الدهر وحده هو الفاعل.

يظهر الترتيب اللفظي المعكوس في عدة مقاطع أخرى وقد استعمله الرسول نفسه أيضاً، لكنه في الغالب فضّل تصحيحه. كما تكلّم عن 'الموتة الأولى' بنفسه، ولو مرة واحدة (أو مرتين)، لكنه اختار تعبيرات أخرى في بقية الحالات[21]. في كلتا الحالتين، يمكن افتراض أنه بدأ بمشاركة مفردات خصومه، ليبتكر صياغاته الخاصة بعد ذلك، بحيث لا يتضح الأصل الكتابي لهذه المفردات في الغالب إلا عندما يستشهد بأقوال معارضيه.

أخيراً، من الحقائق اللافتة أنّ الرسول يتوقع من قومه تمييز القصص الكتابية التي يشير إليها أو يلمّح لها والتي يعيد حكايتها أحياناً. وقد لوحظ هذا كثيراً، ما يعني أنّ قومه كانوا على دراية بهذه المادة قبل تعرّضهم لدعوته. باختصار، رغم

---

(21) Cf. Crone, 'The Qur'anic Mushrikūn and the Resurrection', I, 460, 462.

كون غير المؤمنين وثنيين، إلا أنهم كانوا مشبعين بأفكار ذات أصل كتابي. كيف يمكن تفسير ذلك؟ في الماضي، كان هذا الإشكال يُتجاهل إلى حد كبير، إذ كانت دراسة القرآن تركّز على نحو ضيّق على الرسول بدلاً من قومه، وكان الافتراض أنه اكتسب معرفة بالمواد الكتابية أو شبه الكتابية خلال رحلاته التجارية في الشام و/أو عبر جمع المعلومات من رجال الدين والنساك و(أو بما في ذلك) مخبره الأعجمي (النحل: 103)؛ ثم نقل معرفته إلى أبناء قومه. لم يُنكَر أنّ هؤلاء الأخيرين ربما اكتسبوا مثل هذه المعرفة بأنفسهم خلال رحلاتهم التجارية، لكن يبدو أنه لم يكن هناك اهتمام بهذا السؤال. ومع ذلك، من الواضح أنّ معارضي الرسول لم يعرفوا التقليد الكتابي منه، لأنه لا يَفترض أنهم كانوا يعرفونه فحسب، بل كان فهمهم له مختلفاً عن فهمه له أيضاً.

إنّ الجواب الأكثر ترجيحًا هو أنّ المشركين قد استقوا معرفتهم من بني إسرائيل المقيمين في منطقتهم. نادرًا ما يُعتد بهذا الحل لأنه يُفترض عادةً أنه لم يكن هناك إسرائيليون في موطن الرسول، بل في يثرب فحسب، لكن هذا غير صحيح. تقول سورة مكّيّة: ﴿إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (النمل: 76)، ما لا يدع مجالًا للشك في أنّ الرسول كان يدعو بني إسرائيل كما يدعو العرب قبل انتقاله إلى يثرب بوقت طويل[22]. بالطبع، يمكن للمرء أن يحذف كل الإشارات إلى بني إسرائيل في السُور المكّيّة على افتراض أنّ الرسول لم يلتق بهم قبل وصوله إلى يثرب، لكن هناك الكثير مما يجب إزالته لكي يكون هذا الافتراض مقنعًا. لذا، أتابع على افتراض أنه كان هناك بالفعل إسرائيليون [146] في "مكّة"، أينما كانت "مكّة"[23]. ولكن ينبغي أن أضيف أنّ الإسرائيليين

(22) بالإضافة إلى ذلك، يُخاطَب اليهود مباشرة في سورة الإسراء الآيات 5-8، ويُذكَر أهل الكتاب المؤمنون، بما فيهم بنو إسرائيل، في عدة سور مكية (ستناقش ذلك لاحقًا).

(23) يصف القرآن البلدة التي كان الرسول نشطًا فيها (والتي لم يُذكر اسمها قط) بأنها مستوطنة زراعية مخصصة لزراعة الحبوب والعنب والرمان وفواكه أخرى، بما في ذلك الزيتون. وتوضح سورة الأنعام الآية 141 أن "المكيين" أنفسهم كانوا يزرعون الزيتون: فهي تذكر كل

يبدو أنهم تضمّنوا كُلًّا من اليهود والمسيحيين اليهود - اليهود غير المؤمنين والمؤمنين على حد سواء، كما كان يقول مسيحيو العصور المتأخرة؛ ولكن رغم أنني سأشير إليهم في موضع آخر مرة أخرى، فإنّ هذه الانقسامات الداخلية بينهم ليست ذات أهمية هنا. ما يهم هنا هو أنّ العرب يبدو أنهم كانوا على صلة بالإسرائيليين بالطريقة نفسها التي عُرف بها غير اليهود في العصور القديمة بأنهم خائفون من الله.

الخائفون من الرب في العصور القديمة المتأخرة

إنّ أفضل معرفة عن الخائفين من الرب هي ما نحصل عليه من المصادر اليونانية، حيث يظهرون تحت مسميات فوبوميني [*phoboumenoi*]، سيبووميني [*seboumenoi*]،

أنواع المحاصيل، بما في ذلك الزيتون والرمان، وتضيف ﴿كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾. ومع ذلك، لم يكن من الممكن حصاد الزيتون في مكة أو المدينة، لأن درجات الحرارة في الشتاء هناك مرتفعة جدًا، ولا يمكن القيام بذلك في الطائف، إلا ربما في السنوات الباردة على نحو غير عادي (حول كل ما يتعلق بهذا، انظر:
P. Crone, 'How Did the Quranic Pagans Make a Living?', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 68 (2005): 387-99, esp. 391-5;
إضافة إلى مخطط درجات الحرارة في الطائف المتاح الآن في ويكيبيديا، تحت عنوان "الطائف"). هذه واحدة فقط من عدة ميزات مذكورة في القرآن مع الإشارة إلى موقع الرسول لا تتناسب مع مكة. لابد أن هذه المستوطنة كانت تقع في مكان ما في شمال الجزيرة العربية، ولابد أنها كانت مكانًا منفصلاً عن الحرم الإبراهيمي في وادٍ غير ذي زرع. لا شك أن مكة كانت موجودة وربما لعبت دورًا في نشأة الإسلام أيضًا، ولكن من الصعب تحديد علاقتها بالمستوطنة التي تزرع الزيتون. المترجم: اختلف العلماء في مكية الآية مذكورة أعلاه، فذهب بعضهم إلى أنها مدنية رغم مكية سورتها لحديثها عن زكاة المحاصيل وذهب آخرون إلى أنها مكية لاتصالها بما قبلها وما بعدها وأنها تتحدث عن الصدقة لا عن الزكاة. ويمكن تسويغ وجود هذا التنوع الحاصل في المحاصيل الزراعية بتحقق دعاء إبراهيم عليه السلام في سورة إبراهيم: 37 ﴿فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾ وقد روى الطبري في تفسيره لهذه الآية: أن إبراهيم لما دعا للحرم وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ نقل الله الطائف من فلسطين. وبنحو ذلك فسّر القرطبي هذه الآية قائلاً: "وأنبتَ لهم بالطائف سائر الأشجار، وبما يجلب إليهم من الأمصار".

سيبوميني [*sebomenoi*] (تون ثيون) *ton theon*، ثيوسيبيس [*theosebeis*]، "أولئك الذين يخافون/يبجّلون الرب". كذلك ورد ذكرهم في الكتابات الحاخامية تحت اسم يريئي شمايم، "أولئك الذين يخافون السماء"، ويريئي يهوه ويريئي إلوهيم، "أولئك الذين يخافون الرب". من بين هذه المصطلحات، يبدو أنّ يريئي شمايم يشير دائمًا إلى غير اليهود (الخائفين من الرب بالمعنى الذي يهمنا هنا)، لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة لـ يريئي يهوه أو يريئي إلوهيم. تظهر هذه المصطلحات في الكتاب المقدّس العبري كمصطلحات لليهود أنفسهم لتسليط الضوء على تبجيلهم الشعائري للرب أو ببساطة على تقواهم (وبالمثل يريئي إيل في نصوص قمران)، لكنها تُستعمل أحيانًا لغير اليهود أيضًا[24]. كذلك استُعملت المصطلحات اليونانية مع كل من اليهود وغير اليهود المنجذبين إلى طرقهم. وقد أخذ المسيحيون، في النهاية، يطلقون على أنفسهم "عِرق الخائفين من الرب" (تو تون ثيوسيبون جينوس) أو أولئك الذين "يخافون الرب" (ثيون سيبين) بطريقة جديدة[25]، لكن يسعنا تجاهل ذلك هنا. لقد تعلّمنا عن الخائفين من الرب بمعنى الوثنيين غير-اليهود أنهم شاركوا في خدمة المعبد اليهودي والتزموا ببعض أجزاء الشريعة اليهودية، مثل السبت أو الامتناع عن لحم الخنزير، دون أن يصبحوا مهتدين رسميين. لكن لم يكونوا [147] مختونين. من الواضح أنّ هذا ليس لأنّ هذه العملية كانت مؤلمة فحسب، بل أيضًا لأنها غيّرت هويّة الشخص: فالخائف من الرب المختون لم يعد عضوًا في مجتمعه الأصلي، بل أصبح يهوديًا[26].

---

(24) للاطلاع على كل ما يتعلق بذلك، انظر،
F. Siegert, 'Gottesfürchtige und Sympathisanten', *Journal for the Study of* Judaism 4 (1973): 109-64, at 112.

(25) Cf. Judith M. Lieu, 'The Race of God-Fearers', *Journal of Theological Studies* 46 (1995): 483-501, esp. 488-90, 499.

(26) Josephus, *Antiquities*, XX 2, 39:

حاولت والدة إيزاتس أن تثنيه عن ختان نفسه، لأنه، من بين أمور أخرى، 'سيتسبب في استياء كبير بين رعاياه عندما يكتشفون أنه كان مخلصًا لطقوس غريبة وأجنبية بالنسبة لهم، وأنهم لن يتحملوا أبدًا أن يحكمهم يهودي'.

يبدو أنّ أول ظهور لمصطلح "الخائفون من الرب" بمعنى غير-اليهود المنجذبين للطرق اليهودية كان من خلال المصطلح اليوناني فوبوميني، أي "أولئك الذين يخافون (الرب/السيّد)" في الترجمة السبعينية (حوالي 200 ق.م) في ترجمتها لأخبار الأيام الثاني 5: 6. يتحدث النصّ العبري عن سليمان وكل جماعة إسرائيل، بينما تضيف الترجمة اليونانية "والخائفين من الرب (كاي هوي فوبوميني) والذين اجتمعوا معهم (كاي هوي إيسينيجمينوي أوتون)". لكن الفهم الدقيق لهذا غامض[27]، ولا نسمع شيئًا عن الخائفين من الرب من غير اليهود بعد ذلك حتى العهد الجديد. يصف سفر أعمال الرسل (من الآن فصاعدًا الأعمال) بولس وهو يعظ في مجامع الشتات مخاطبًا "الإسرائيليين والخائفين من الرب" (الأعمال 13: 16، 26؛ 16: 14؛ 17: 1-4؛ 18: 7؛ انظر 10: 1 وما يليها عن كورنيليوس الخائف من الرب الشهير). بولس نفسه لا يذكر أبدًا سياقَ مَجمعٍ ما لمهمته، وقد اعتُبِرَ سفر الأعمال على نطاق واسع غير تاريخي؛ لكنّ اعتماد بولس على حجج مستمدة من الكتاب المقدّس في كتاباته لغير اليهود يدعم، بلا شك، الرؤية القائلة إنّ هؤلاء كانوا يترددون على المجامع وأنّ هذا هو المكان الذي وجدهم فيه: في منتصف القرن الأول الميلادي، كان المَجمع هو المكان الوحيد الذي يمكن لغير اليهود فيه الإلمام بالكتاب المقدّس الذي يفترضه بولس مسبقًا[28]. يُعتقد على نطاق واسع أنّ الخائفين من الرب لعبوا دورًا رئيسًا في الانتشار المبكر للمسيحية[29].

لا تقتصر الإشارات إلى الخائفين من الرب على سفر الأعمال فحسب. فقد تحدّث يوسيفوس (ت حوالي 100 م) عنهم أيضًا، وظهروا أيضًا في مصادر يونانية

---

(27) Cf. Siegert, 'Gottesfürchtige und Sympathisanten', 162.

(28) Paula Fredriksen, 'What "Parting of the Ways"? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City', in Adam H. Becker and Annette Yoshiko Reed, eds, *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 35-63, at 51.

(29) Noted by Graham N. Stanton, '"God-Fearers": Neglected Evidence in Justin Martyr's *Dialogue with Trypho*', in his *Studies in Matthew and Early Christianity*, Marcus Bockmuehl and D. Linicum, eds (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 351-75, at 351.

أخرى[30]. يدّعي يوسيفوس أنّ اليهود في كل أنحاء العالم المأهول والخائفين من الرب (سيبومينون تون ثيون)، حتى أولئك في آسيا وأوروبا، كانوا يرسلون الأموال إلى الهيكل منذ زمن طويل؛[31] وأنه لم تكن هناك مدينة واحدة، سواء كانت يونانية أو بربرية، لم تنتشر فيها عادة الراحة في السبت والصيام وإشعال المصابيح والكثير [148] من محرّمات الطعام اليهودية؛[32] وأنّ يهود أنطاكية كانوا يجتذبون باستمرار جمهورًا كبيرًا من اليونانيين إلى عبادتهم الدينية وبطريقة ما يجعلونهم جزءًا منهم؛[33] وأنّ كلًّ زوجات الوثنيين في دمشق، باستثناء القليل، قد انجذبن إلى العبادة الدينية لليهود؛[34] وأنّ الملكة هيلينا الحديابية وابنها إيزاتس قد اعتنقا اليهودية على يد تجار يهود؛[35] وأنّ بوبايا، زوجة نيرون، كانت من الخائفين من الرب (ثيوسيبيس)[36].

تذكر المصادر اللاتينية أيضًا الخائفين من الرب (metuentes). فيتحدّث جوفينال، على سبيل المثال، عن كيف أنّ الأب الذي يخاف السبت (*metuentem sabbata*) سيحترم السبت ويمتنع عن أكل لحم الخنزير، في حين لن يعبد ابنه إلا السماء ويخضع للختان (أي، يصبح متهوّدًا كاملًا)[37]. وربما أشار كل من هوراس

---

(30) انظر:
Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World* (Princeton: Princeton University Press, 1993), ch. 10.

(31) Josephus, Antiquities, XIV 7, 2 (110).
حول مسألة ما إذا كان اليهود والخائفون من الرب هم مجموعة واحدة أم مجموعتين مختلفتين هنا، انظر،
Siegert, 'Gottesfürchtige und Sympathisanten', 127f.

(32) Josephus, *Contra Apion*, II 40 (282).

(33) Josephus, *Jewish War*, VII 3, 3 (45); cf. Siegert, 'Gottesfürchtige und Sympathisanten', 139.

(34) Josephus, *Jewish War*, II 20, 2 (560); cf. Siegert, 'Gottesfürchtige und Sympathisanten', 139n.

(35) Josephus, *Antiquities*, XX1-4 (17-48).

(36) Josephus, *Antiquities*, XX 11 (195).

(37) Juvenal, Satire XIV 96-106.

وسويتونيوس أيضًا إلى الخائفين من الرب، دون استعمال أي اسم لهم(38)، وكما يصف نقش جنائزي من بولا في إستريا والدة المُخْلِصين بأنها تخاف (أي، تبجّل أو تلتزم بـ) الدين اليهودي(39). بيد أنّ الإشارات الأخرى غير مؤكّدة، لأنّ مصطلح *metuens* يُستعمل أيضًا لوصف تبجيل إله وثني ما.

يبدو أنه لم يكن هناك إجراء محدد ليصبح المرء من الخائفين من الرب: على ما يبدو، كان الشخص يعلن ببساطة أنه كذلك أو يصفه الآخرون بذلك أو لم تُستعمل كلمة خاصة له(40). يبدو أنّ اليهود لم يتوقعوا ظهور الخائفين من الرب. وربما جذبوهم دون قصد من خلال أداء الكثير من أنشطتهم الدينية في الهواء الطلق، كالغناء والرقص والمشاركة في الأكل الجماعي، وبناء المظال في العراء، ما أثار فضول الغرباء وجذبهم إلى المعابد اليهودية، التي كانت مفتوحة لأي شخص مهتم(41). أو ربما كان ظهور الخائفين من الرب نتيجة غير متوقعة للمحاولات اليهودية التبشيرية(42). [149] ويُحتمل أنّ كلتا الآليتين كانتا فاعلتين. على أي حال، يبدو أنّ اليهود قد استوعبوا ببساطة الخائفين من الرب عند

(38) Cf. J. Reynolds and R. Tannenbaum, *Jews and God-Fearers at Aphrodisias (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), with reference to Horace, Satire 1.9.68-72* (وهو غامض)، and Suetonius, Lives, 'Domitian', 12.2 (وهو منفتح على تأويل مختلف).

(39) Siegert, 'Gottesfürchtige und Sympathisanten', 153.

(40) كما في، على سبيل المثال، لوقا 7: 5؛
Philo, 'On the Life of Moses', II 7 (41); Josephus, *Antiquities*, III 9 (217),
عن اليونانيين الذين 'يبجلون عاداتنا'؛ ورفاق تريفو، الذين يبدو أنهم كانوا من الخائفين من الرب (كما في Stanton, 'God-Fearers', 354ff).

(41) Fredriksen, 'What "Parting of the Ways"?', 51ff,
مع ج. ف. مور في الهامش 50 حول فتح المعابد اليهودية. كان هناك الكثير من الغرباء المهتمين، من أعلى السلّم الاجتماعي إلى أدناه، حيث استعمل السحرة قصصًا كتابية مشوهة وكتب وَصْفات سحرية عبرية.

(42) راجع:
Feldman, *Jew and Gentile*, 358.

ظهورهم، على الأرجح لأنهم كانوا مصدرًا قيّمًا للدخل والعلاقات الاجتماعية والسياسية للمجتمع. ونتيجة لذلك، يبدو أنّ هذه العلاقة كانت تتحدد إلى حد كبير من لدن الخائفين من الرب أنفسهم، وتختلف على نحو كبير من مكان لآخر. ذُكِرَ اسم جوليا سيفيرا في نقشٍ ما بوصفها بانيةً لمبنى، لابد أنها تبرَّعت به ليهود أكمونيا في آسيا الصغرى، حيث قاموا بتجديده لاستعماله كمعبد يهودي وجعلوا فيه هذا النقش الذي يخلّد اسمها[43]. إذا كان العلماء المعاصرون على حق، فإنّ جوليا سيفيرا هذه عملت أيضًا ككاهنة في العقيدة الإمبراطورية في عهد نيرون، ما يوفِّر لنا (إذا كان التحديد صحيحًا) مثالاً من بين عدة أمثلة للخائفين من الرب الذين احتفظوا بعاداتهم الموروثة رغم انجذابهم لليهودية أيضًا، أو على الأقل كان لديهم اهتمام بالتواصل مع ممارسيها[44]. هذا النقش لا يصف جوليا سيفيرا فعليًا بأنها من الخائفين من الرب، ولكنها تصرّفت كواحدة منهم، تمامًا كما فعلت بوبايا عندما تحصلت على منفعة لليهود من نيرون، ما جعل يوسيفوس يصفها فعليًا بالتقيّة (ثيوسيبيس)[45]. على أي حال، كان هناك الكثير من النساء، بما في ذلك الكثير

غالبًا ما يُعترض بأنه لم يكن هناك تبشير يهودي في ذلك الوقت، لكن هذا يستند إلى افتراض أن التبشير يتم دائمًا على يد متخصصين دينيين معتمدين رسميًا. ومع ذلك، في اليهودية، كما في الإسلام (باستثناء الإسماعيلية)، لم يكن المبشرون بهذا المعنى موجودين بالعادة. بل كان العامة يعملون كمبشرين غير رسميين، بمعنى أنهم كانوا يسعون إلى هداية أي غير مؤمن يصادفونه على غرار التاجرين اللذين حوّلا هيلينا وإيزاتس إلى اليهودية وفقًا ليوسيفوس في *Antiquities*, XX 20.3 (34f), 20.4 (71).

(43) Judith M. Lieu, *Neither Jew norGreek?: Constructing Early Christianity* (London: T & T Clark, 2002), 39; cf. Ekkehard W. Stegemann and Wolfgang Stegemann, *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 257,

حيث قيل خطأً أنّ جوليا سيفيرا قد جهزت هذا المعبد اليهودي أيضًا.

(44) سُلِّط الضوء على دور الشبكات السياسية والاجتماعية في Lieu, *Neither Jew nor Greek*, 39ff.

(45) Josephus, *Antiquities*, XX 11 (195).

وقد قدمت خدمة لليهود في مناسبة ثانية أيضًا ((Josephus, Vita, 3 (16)، ولكن هذه المرة لم يصفها يوسيفوس بأنها ثيوسيبيس، ربما لأنه أصبح الآن أكثر دراية بأفعالها السيئة. وفيما

من ذوات المكانة الرفيعة، بين الخائفين من الرب[46]. إنّ بروزهن في هذه المادة لافت للنظر، ولكنه يتماشى تمامًا مع الدور الذي لعبنه في صعود المسيحية[47] ومع دور النساء في نشر الإسلام في أوروبا اليوم. تظهر امرأةٌ أيضًا في قصة في سفر التثنية الحاخامي، يُوصف فيها الزوج بأنه من الخائفين من الرب وتتعاطف فيها الزوجة مع اليهود أيضًا؛[48] وهي عن (سيدة رومانية) [150] تطرح أسئلة صعبة حول الكتاب المقدّس على حَبْر من القرن الثاني الذي لم يكن عدائيًا تجاهها ألبتة[49].

هناك تطوّر ذو صلة في ظهور عابدي ثيوس هيبسيستوس، الإله الأعلى. لم يكن هؤلاء العابدون على الدوام، أو حتى عادةً، من الخائفين من الرب، لأنّ الإله الأعلى هذا كان إلهًا وثنيًا في الغالب، عادةً ما يكون زيوس، ولكن ليس دائمًا؛

يتعلق بمسألة ميولها اليهودية، انظر أحدث ما كُتب:
T. Grüll and L. Benke, 'A Hebrew/Aramaic Graffito and Poppaea's Alleged Jewish Sympathy', *Journal of* Jewish Studies 62 (2011): 37-55.

(46) أشار إلى ذلك
Reynolds and Tannenbaum, *Jews and God-Fearers,* 53; Stegemann and Stegemann, *Jesus Movement*, 257; Siegert, 'Gottesfürchtige und Sympathisanten', 128, 135f; and discussed by Lieu, Neither Jew nor Greek, 83ff.

(47) Rodney Stark, *One True God: The Historical Consequences of Monotheism* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 71,
من خلال عالم اجتماع قام بواجبه التاريخي، مع مزيد من التفصيل حول التمثيل المتزايد للنساء في الحركات الدينية الجديدة في
R. Stark and R. Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000).
بعض كتب ستارك المتأخرة حول نتائج التوحيد في الغرب تفتقر إلى الدقة الكافية لتكون فعالة، لكن كتابه الإله الواحد الحقيقي يعد قراءة مشوقة تثير اهتمام المؤرخين المتخصصين في الحركات الدينية الجديدة.

(48) Deuteronomy Rabba 2:24, cited in Stegemann and Stegemann, *Jesus Movement*, 258; discussed in Siegert, 'Gottesfürchtige und Sympathisanten', 110f.

(49) R. Gershenzon and E. Slomovic, 'A Second Century Jewish-Gnostic Debate: Rabbi Jose Ben Halafta and the Matrona', *Journal for the Study of Judaism*, 16 (1985): 1-41.

إلى درجة أنّ إلهة أنثى ظهرت بوصفها ثيا هيبسيستي في نقشين[50]. ولكن، في بعض الحالات، كان الإله الأعلى هو إله اليهود وكان أتباعه من الخائفين من الرب، سواء استُعمل هذا المصطلح أو لم يُستعمل[51]. على سبيل المثال، كان والد غريغوريوس النزينزي (ت عام 328 أو 329 مـ) ينتمي إلى طائفة تُدعى الأعلاويون أو الهِيبسيستاريون [Hypsistarians] في كبادوكيا، كانوا يعبدون الإله الأعلى، حاكم الكون، ورفضوا الأصنام والقرابين، والتزموا بالسبت إلى جانب عادات يهودية أخرى، لكنهم لم يختتنوا[52].

الأدلة الأدبية على وجود خائفين من الرب من غير اليهود (والذين هم أكثر مما ذُكر هنا) وفيرة ومتسقة لدرجة أنّ المرء يتفاجأ بوجود وقت اعتبرهم فيه الكثيرون خيالًا أدبيًا[53]، أو على الأقل أنكروا أنّ مصطلح 'خائف من الرب' كان يشير إلى غير اليهود المنجذبين إلى الطرق اليهودية. فقد جادل بعضهم بأنه لا يعني

---

(50) انظر:
Mitchell, 'The Cult of Theos Hypsistos'; Mitchell, 'Further Thoughts on the Cult of Theos Hypsistos', in Mitchell and P. van Nuffelen, eds, *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 167-208,
هذه على الأرجح أوضح تصريحاته؛ وحول ثيا هيبسيستي، انظر الصفحة 182؛ أما بالنسبة للنقوش عن الخائفين من الرب، فانظر الصفحة 91. وللاطلاع على تصريح سابق، انظر:
S. Mitchell, 'Wer waren die Gottesfürchtigen?', *Chiron* 28 (1998): 55-64 (drawn to my attention by A. Chaniotis).

(51) يعتبر س. ميتشل، الذي جمع نقوش هيبسيستوس، معظمها من الأناضول، أن كل أنواع عبادة ثيوس هيبسيستوس جزء من ظاهرة واحدة تتداخل مع ظاهرة الخائفين من الرب. من السهل موافقته في ذلك إذا فهمنا أنه يقصد وجود اتجاه عام نحو مركزية العالم الإلهي في العصور القديمة المتأخرة، بما يطابق مركزية العالم السياسي، لكنه يقصد أكثر من ذلك.

(52) Cf. Mitchell, 'The Cult of Theos Hypsistos',94-6.

(53) A. T. Kraabel, 'The Disappearance of the "God-Fearers"', Numen 28 (1981): 113-26, at 117:
"لو كانت لدينا نقوش المعابد اليهودية وحدها كدليل، لما كان هناك ما يشير إلى وجود شيء من قبيل الخائف من الرب ألبتة. لقد كان كرابيل محقًا في أن بعض الأدلة الأدبية مبالغ فيها (يوسيفوس) أو مُشكَّلة وفقًا للمقصد الذي يرغب المؤلف في إيصاله (جوفينال)، لكن المرء يحتاج إلى ظاهرة حقيقية حتى يتمكن من المبالغة فيها أو إعادة تشكيلها".

أكثر من 'تقي' أو 'ورع'، إلى درجة أنه عندما يوصف كرنيليوس غير اليهودي، على سبيل المثال، في أعمال الرسل 10: 2، 22، بأنه تقي/بار وخائف من الله (*eusebęs/dikaios kai phoboumenos ton theon*)، فإنّ الإشارة هي إلى صفته الشخصية من التقوى وليس إلى وضعه بوصفه منتسبًا إلى المجمع[54]. وهذا ربما صحيح: فلوقا، المؤلف المفترض لسفر الأعمال، لا يستعمل هذا التعبير كمصطلح تقني لغير اليهود المنجذبين إلى الطرق اليهودية. لكنّ السبب وراء وصفه لكرنيليوس بأنه خائف من الرب هو، على وجه التحديد، تصوره له بأنه شخص يوقِّر إله اليهود، ويصلّي ويتصدّق وتمدحه الأمة اليهودية بأكملها، الذين من المفترض أنهم عرفوه من [151] المجمع (أعمال الرسل 10: 2، 22). كما اعتُرض أيضًا بأنّ المصطلحات فوبوميني أو سيبوميني (تون ثيون) لا تظهر في نقوش المجامع (أو في الواقع في أي نقش) التي تتحدث عن ثيوسيبيس حصرًا. واعتُبر هذا تقويضًا لمصداقية التراث الأدبي. وعندما تصف نقوش المجامع ثيوسيبيس بأنهم يقدّمون تبرّعات للمجامع، فقد نظر إليهم على أنهم كانوا ببساطة يهودًا[55]. ومع ذلك، في عام 1987، نشر رينولدز وتاننباوم نقشًا طويلًا من أفروديسياس في آسيا الصغرى مع استقصاء رائع لظاهرة الخائفين من الرب بأكملهم[56]. وقد تبيّن لاحقًا أنّ هذا النقش يتكون من جزأين منفصلين، حيث وُضِع الجزء الأطول مبدئيًا بين عامي 311

(54) Max Wilcox, 'The "God-Fearers" in Acts-a Reconsideration', *Journal for the Study of the New Testament* 13 (1981): 102-22, at 105.

(55) هكذا يقول كرابيل في 'Disappearance'، صفحة 116. من الصعب التوفيق بين هذا وبين كابيتولينا، التي قدمت تبرعًا لمعبد يهودي في كاريا ووصفت نفسها بأنها خائفة من الرب (ثيوسيبيس): إذ، بلا شك، كانت من غير اليهود (للمزيد عنها، انظر، على سبيل المثال، ستيجمان وستيجمان، حركة يسوع، صفحة 257). ولكن ربما كانت لا تزال مجهولة في زمن كرابيل.

(56) Reynolds and Tannenbaum, *Jews and God-Fearers.*

وقد أعيد تقديم النص اليوناني مع الترجمة الإنكليزية في

Stephen R. Llewelyn et al., eds, *New Documents Illustrating Early Christianity*, IX: *A Review of* the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1986-87 (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2002), 73-80.

و381[57]. يذكر هذا الجزء 52 من الخائفين من الرب (ثيوسيبيس) و55 يهوديًا (كان العدد أكثر في الأصل)، من الواضح بوصفهم متبرعين، لكنّ السبب الذي ساهم كل منهم لأجله وأسماء بعض اليهود مفقودة بسبب فقدان الجزء العلوي من النقش. يعود تاريخ النقش الثاني على نحو متباين إلى أواخر القرن الرابع أو الخامس (أو حتى السادس، وهو ما يصعب تصديقه). وهو أيضًا نقش لمتبرعين، ويذكر كذلك الخائفين من الرب، وإن كانوا اثنين فقط، إلى جانب ستة عشر يهوديًا، بما في ذلك ثلاثة متهودين. كان بعض الخائفين من الرب من ذوي المكانة العالية في المجتمع غير اليهودي: تسعة من المذكورين في النقش الطويل كانوا أعضاء في مجلس المدينة المحلي (*boulę*)[58]. (والباقي كانوا حِرفيين وتجار وعمال.) كانت أسماء معظمهم غير-يهودية عادية، وأولئك الذين كانت أسماؤهم يهودية لديهم آباء بأسماء غير يهودية. على النقيض من ذلك، فإنّ أولئك الذين لم يكونوا من الخائفين من الرب أو المتهودين كانت أسماءهم في الغالب كتابية. على الرغم من أنّ مسألة ما إذا كان الخائفون من الرب في هذا المقطع أو ذاك هم يهود أم غير يهود غالبًا ما تكون موضع خلاف، فإنّ نقش أفروديسياس لا يترك مجالًا للشك في أنّ غير اليهود المنجذبين إلى الطرق اليهودية كانوا يُعرفون باسم ثيوسيبيس، على الأقل في بعض الأماكن. تبدو التعبيرات المستعملة في سفر أعمال الرسل وكأنها تجريبية[59]، في حين يبدو أنّ مصطلح ثيوسيبيس (الذي ظهر لأول مرة للإشارة إلى غير اليهود في كتابات يوسيفوس) قد أصبح تدريجيًا مصطلحًا تقنيًا لغير اليهود الخائفين من الرب في النقوش والنصوص الأدبية على حد سواء[60].

---

(57) هكذا يقول
A. Chaniotis, 'The Jews of Aphrodisias: New Evidence and Old Problems', *Scripta Classica Israelica* 21 (2002): 209-42, at 218, 228f.

(58) Face b, II, lines 34-8.

(59) راجع توصيف ويلكوكس لهم بأنه لوقانيون ("الخائفون من الرب" في أعمال الرسل، 103 وما يليها، 118 وما يليها).

(60) راجع كيرلس الإسكندري ونقش فينوسا (رقم 61).

استمرت ظاهرة الخائفين من الرب بعد انتصار المسيحية، ولو على هوامش الإمبراطورية[61]. ففي إحدى عظاته، تطرّقَ كيرلس الإسكندري (ت 444) [152] إلى يثرون، الكاهن المدياني وحمو موسى الذي أدرك أنّ الرب أعظم من كل الآلهة (الخروج 18: 11). يعلّق كيرلس، إنّ يثرون كان يعبد الإله الأعلى (هيبسيستو ثيو)، لكنه اعترف أيضًا بآلهة أخرى، مثل الأرض والسماء والأجرام السماوية (النمط الموثّق للوثنيين في القرآن)، ثم يضيف إنّ ذلك استمر حتى يومنا هذا، إذ كان هناك رجال في فينيقيا وفلسطين يطلقون على أنفسهم ثيوسيبيس ولم تكن عبادتهم خالصة وفقًا للعرف اليهودي، ولا يونانية بالكامل (أي، وثنية)؛ بل كانوا كمن يتأرجح بين الجانبين ويقسّم ولاءه بينهما[62]. وقد قال مؤلفون سابقون الشيء نفسه تقريبًا: إنّ الخائفين من الرب لا يمارسون ما يتعلّمونه من خلال الدراسة، بل يتصرّفون بنهج متردد، على حد تعبير إبكتيتوس؛[63] إنهم 'ذوو وجهين'، يهرعون من المعبد اليهودي إلى المعبد الوثني، على حد تعبير كوموديان، وهو ممن اعتنق المسيحية (ذاع صيته في حوالي 250 م)؛[64] وكما رأينا، فقد عملت جوليا سيفيرا ككاهنة للإمبراطور بينما تبرّعت في الوقت نفسه بمبنى

---

(61) بالإضافة إلى الأمثلة من الإمبراطورية الشرقية التي سيأتي ذكرها، انظر النقش من بولا المذكور سابقًا، رقم 39، والذي يعود على الأرجح إلى أواخر الإمبراطورية، حيث كان ذلك هو الوقت الذي وصل فيه اليهود لأول مرة إلى شمال إيطاليا (رينولدز وتاننباوم، "اليهود والخائفين من الرب، 52)؛ والأكثر إثارة للدهشة، النقش من فينوسا في شمال إيطاليا في
Baruch Lifshitz, 'Les Juifs à Venosa', *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 90 (1962): 367-71, at 368,
حيث يصف نقش جنائزي لاتيني من القرن السادس أو السابع الشاب المتوفى بأنه تيوسيوس (ثيوسيبيس).

(62) Reynolds and Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 63, with reference to Cyril, 'De Adoratione et Cultu in Spiritu et Veritate', 3.92.3 (in Migne, *Patrilogia Graeca*, vol. 68, 281).

(63) Epictetus, *Dissertations*, 2.9.19ff, as interpreted by Reynolds and Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 62.

(64) انظر:
Commodian, *Instructions*, I, 24.11-14; I, 37.1, 8, 10; cf. Reynolds and Tannenbaum, Jews and God-Fearers, 62f.

لليهود[65]. ربما لعبَ التردد الأصلي دورًا في بعض الأحيان، ولكن من المنظور الوثني، كان من الطبيعي تمامًا إضافة عقائد جديدة إلى المخزون الديني للمرء، وكانت هناك أسباب كثيرة قد تدفع المرء للقيام بذلك. وحدهم اليهود والمسيحيون أصرّوا على ضرورة التخلّي عن كل هذه العقائد لصالح عقيدة واحدة فحسب.

كان سوزومين، توفي حوالي 450 مـ ومن المعاصرين لكيرلس، على علم بالوثنيين الخائفين من الرب، رغم عدم استعماله لهذا المصطلح. فقد حدد موقعهم في شبه الجزيرة العربية، على الأرجح في منطقة غزة، ربما اعتمادًا على الشائعات. يخبرنا سوزومين، الذي كان اسمه السامي سلامانس وربما عرف العربية[66]، أنّ السراسنة ينحدرون من إسماعيل وبسبب أصلهم المشترك مع العبرانيين[67]، يمارسون الختان مثلهم ويمتنعون عن لحم الخنزير ويتبعون عادات كثيرة لهذا الشعب (أي اليهود). ويعود انحرافهم عنهم إلى أنّ موسى شرّع لمن أخرجهم من مصر حصرًا؛ وتُرِكَ الإسماعيليون ليتأثروا بجيرانهم، الذين أفسدوا شرائعهم [153] غير المكتوبة التي مُنحت لهم بوساطة اسماعيل، ما أدى إلى عبادة ذريته للآلهة الزائفة (*daimonia*) نفسها كجيرانهم ونسيانهم ما عرفوه سابقًا في النهاية. ولكن، لاحقًا، تعاملَ بعضهم مع اليهود (*Ioudaiois*) وتعلّموا عن أصلهم الحقيقي منهم، فعادوا لاتباع شرائع العبرانيين[68]. بعدها يتحول سوزومين إلى حديث عن اعتناق زعيم للمسيحية يُدعى سوكوموس.

لا تبدو هذه الحكاية متماسكة تمامًا. فهي تتحدّث عن العرب بشكل عام،

---

(65) راجع الهامش 43.

(66) على الأقل يُعرف أن السراسنة ما زالوا ينشدون أغاني عن هزيمة الملكة مافيا الساحقة للرومان. انظر:
Sozomen, *Ecclesiastical History*, VI.38.4; ed. and trans. (French) A.-J. Festugière and B. Grillet, *Histoire ecclésiastique* (Paris: Cerf, 2005), 459; Edward Walford, trans., *Ecclesiastical History of* Sozomen (London: Henry G. Bohn, 1855), 308.

(67) ليس "اليهود" كما هو وارد عند والفورد.

(68) أنا مدين لإيمانويل بابوتساكيس لإجاباته السريعة والمفيدة للغاية عن الأسئلة المتعلقة بالنص اليوناني لهذا المقطع.

على ما يبدو في زمن سوزومين نفسه، وتذكر أنهم يمارسون الختان على غرار اليهود ويمتنعون عن لحم الخنزير ويتبعون الكثير من عادات هذا الشعب (أي، اليهود)؛ لكن من الواضح أنه لم يكن العرب جميعهم يتبعون العادات العبرية أو اليهودية، إلى جانب ذلك، يخبرنا سوزومين أيضًا أنهم نسوا شريعتهم القديمة وأصبحوا يعبدون الأصنام. أما بالنسبة إلى العرب الذين تعلّموا عن أصلهم من اليهود وعادوا إلى الشريعة العبرية، فلا نُخبر بأي شيء ملموس عن العادات التي تبنّوها. يفترض سوزومين على الأرجح أنهم تخلّوا عن عبادة الأصنام (*daimonia*) لصالح التوحيد وتبنّوا كل العادات التي نسيها الآخرون، أي، الختان والامتناع عن لحم الخنزير. لكنّ الختان كان عادة قديمة منتشرة في الجزء الغربي من الشرق الأدنى وقد حافظ عليها العرب واليهود بالصدفة: بالنسبة إلى الغرباء يبدو وكأن العرب مدينون بهذه الممارسة لليهود، لكنّ هذا لم يكن صحيحًا في الواقع. قد يكون الامتناع عن لحم الخنزير أفضل مثال لو كان حقيقيًا، لكن على الرغم من أنه من المحتمل أنّ العرب قبل الإسلام لم يأكلوا لحم الخنزير، فإنّ ذلك لم يكن لأسباب دينية، بل ببساطة لأنّ الخنازير لم تكن تزدهر في المناطق الصحراوية. باختصار، يبدو أن معظم معلومات سوزومين ليست أكثر من استنتاجات من نوع ما يقوم به الغرباء[69]. لكنه قدّم معلومة واحدة لا يمكن تفسيرها بتلك الطريقة: كان هناك عرب تعلّموا عن أصلهم من اليهود واستجابوا لذلك بتبنّي العادات العبرية.

على الرغم من أنّ قلّة المعلومات أمر مخيب للآمال، إلا أنّ ما يهم هنا هو: كان هناك خائفون من الله في شمال الجزيرة العربية. وخلافًا لنظرائهم في العالم اليوناني الروماني، فقد انجذبوا إلى الدين الإسرائيلي على أساس قرابتهم إلى

---

(69) مثال آخر هو ادعاؤه أن الإسماعيليين توقفوا عن تسمية أنفسهم بهذا الاسم بسبب طبيعته غير المحببة (كون إسماعيل ابن جارية) وبدلاً من ذلك أطلقوا على أنفسهم اسم السراسنة. في الواقع، لم يطلق العرب على أنفسهم اسم سراسنة قط، وعلى عكس ما كان يقوله اليونانيون غالباً، فإن الاسم ليس له علاقة بسارة.

اليهود[70]، ولا يمكن للمرء أن يحدد ما إذا كانوا يترددون على المعابد اليهودية (على الرغم من أنّ هذه المعابد كانت على الأرجح هي المكان الذي أدركوا [154] من خلاله قرابتهم إلى اليهود): ما يمكننا معرفته هو أنهم تبنّوا العادات الإسرائيلية دون أن يصلوا إلى حد أن يصبحوا متهودين. وبشكل أدق، إذا كان سوزومين على حق، فقد تبنّوا العادات العبرية، أي، ما قبل الموسوية، بعد أن اختاروها باعتبارها أكثر صلة بنسل إسماعيل من نظائرها اليهودية. لكنّ الأرجح أنّ سوزومين كان ببساطة تلميذًا نجيبًا ليوسابيوس. فقد كان الأخير هو من قدّم التمييز بين العبرانيين (الإسرائيليين ما قبل موسى، الذين أيّدهم) واليهود (الإسرائيليون من موسى فصاعدًا، الذين كَرِهَهم)؛[71] وحقيقة أنّ سوزومين كان مدركًا لهذا الفرق لا تعني بالضرورة أنّ الأمر نفسه كان صحيحًا بالنسبة إلى العرب الذين كتبَ عنهم.

لقد أُشير مؤخرًا إلى أنّ النقوش التوحيدية في جنوب الجزيرة العربية تعكس أيضًا علاقة الخائفين من الله[72]، وسأجادل بأنها كانت موجودة في مدينة الرسول أيضًا. في الواقع، للمرء أن يتساءل عما إذا كانت علاقة الخائفين من الله لم تتطوّر حيثما عاش اليهود والعرب معًا لفترات طويلة دون أن يزعجهم المسيحيون من غير

---

(70) قارن مع الأفارقة والأمريكيين الأصليين الذين بدأوا يرون أنفسهم كيهود، وأحيانًا ذهبوا إلى حد تبني بعض الشرائع اليهودية، وذلك بفضل المسيحيين الذين صوروهم على أنهم يهود سود و/أو قبائل ضائعة. راجع:
Tudor Parfitt, *Black Jews in Africa and the Americas* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013).

(71) انظر له
Praeparatio evangelica and, for example, Jean Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne* (Dakar: Université de Dakar, 1961), 147-63.

(72) I. Gajda, *Le royaume deḤimyar aÌ l'eipoque monotheiiste: l'histoire de l'Arabie du sud ancienne de la fin du IVe sieÌcle de l'eÌre chreitienne jusqu'aÌ l'aveÌnement de l'Islam*, Paris 2009, 244f; also in I. Gajda, 'Quel monothéisme en Arabie du sud ancienne?', in J. Beaucamp, F. Briguel-Chatonnet and C. J. Robin, eds, *Juifs et Chrétiens en Arabie aux Ve et VIe siècles: regards croisés sur les sources* (Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010), 107-17, at 116;
وانظر، غايدا، "ملاحظات عن التوحيد في جنوب الجزيرة العربية القديمة" في هذا الكتاب.

اليهود. لسنا بحاجة إلى افتراض أي انتقال مباشر من العالم اليوناني-الروماني إلى الجزيرة العربية. وبقدر ما كانت هناك استمرارية، فقد تمثّلت في وجود المكوِّنين نفسيها، اليهود والوثنيين، في المكان عينه. إنّ كلمة متَّقون (أي، الخائفون من الله وشريعته) شائعة في القرآن، هنا كما في العصور القديمة تأتي بمعنى التقوى، ولكن ليس هناك ما يشير إلى أنها ترجمة لـ ثيوسيبيس أو فوبوميني\سيبوميني (تون ثيون). زيادة على ذلك، قام المسيحيون بتسويق أنفسهم بقوة على أنهم الخائفون من الرب الحقيقيون كوسيلة للمنافسة مع اليهود وربما أيضًا على أمل إقناع الخائفين من الرب من غير اليهود بأنّ مكانهم هو مع المسيحية[73]. لذلك، حتى لو تعيّن علينا أن نعثر على مصطلح يعني، على نحو لا يقبل الجدال، خائف من الله في الجزيرة العربية قبل الإسلام، فهذا لا يعني بالضرورة أنه كان يُستعمل بمعنى غير اليهود الذين انجذبوا إلى الطرق اليهودية ولكنهم لم يصلوا إلى مرحلة الاهتداء الكامل. وليس ذلك مهمًا هنا. إذ النقطة الأساسية هي أنّ هذه العلاقة كانت موجودة في الجزيرة العربية.

القــرآن

إذن، هذا هو التفسير المقترح هنا لحقيقة أنّ الوثنيين في زمن الرسول كانوا على دراية جيدة بالأدب الكتابي وشبه الكتابي [155]: إذ على غرار العرب عند سوزومين، كانوا يعرفون أنهم على صلة باليهود، على الأرجح لأنّ اليهود أخبروهم بذلك؛[74] وعلى غرار الخائفين من الرب الذين خاطبهم بولس (وربما أولئك الذين

---

(73) راجع:

Lieu, 'The Race ofthe God-Fearers', 488.

لا يذكر ليو إلا المنافسة مع اليهود.

(74) Sebeos (attrib.) (writing c. 660?), *Histoire d'Héraclius*, trans. F. Macler (Paris: Imprimerie Nationale, 1904), 95; trans. Robert W. Thomson with historical commentary by James H. Howard-Johnston and assistance from Tim Greenwood, *The Armenian History Attributed to Sebeos* (Liverpool: Liverpool University Press, 1999), I, 95,

ذكرهم سوزومين أيضًا)، لابد أنهم اكتسبوا ما تعلّموه من التزامهم بخدمات المعابد اليهودية. هذا يفترض مسبقًا وجود معابد يهودية في بيئة الرسول، أينما كانت[75]، وبالفعل لابد أن يكون الأمر كذلك إذا عاش الإسرائيليون هناك، لكن ليس لدينا دليل نصّي (فضلا عن أثري) على ذلك. لم تُذكر المعابد اليهودية إلا مرة واحدة في القرآن (الحج: 40: صَلَوَات، ترجمة للكلمة اليونانية بروسيخيه)، والإشارة عامة، دون أي إشارة إلى أين يمكن العثور عليها.

ما الذي يمكن قوله، إذن، لتأكيد فرضية الخائفين من الله؟ كما ذُكر سابقًا، هناك أدلة جيدة على أنّ الوثنيين قد اكتسبوا اعتقاداتٍ يهودية (بما في ذلك مسيحية يهودية) وقبل كل شيء الإيمان بإله التقليد الكتابي وبأنبياء مثل إبراهيم وموسى، وفي حالة بعضهم، بالبعث ويوم القيامة والحياة الأبدية في الجنة أو الجحيم. لكن لا يبدو أنّ هناك أي دليل على أنهم تبنّوا العادات اليهودية (أو العبرية). فالرسول لا يؤنِّبهم على التزامهم بالسبت، على سبيل المثال، رغم أنه ندَّد به في جدله المناهض لليهود[76]. وهو نفسه من قضى بشرائع الأطعمة المستمدة من المرسوم الرسولي الذي حدد الشروط الدنيا لغير اليهودي المهتدي إلى المسيحية[77]، كما أنه هو من أولى أهمية كبيرة بالصلاة والصدقة، كما فعل الكثير من الخائفين من الرب في العصور القديمة[78]. إنّ "إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة" هي عبارة ثابتة في

إذ يقول صراحةً أنه عندما جاء اليهود إلى الجزيرة العربية، أخبروا أبناء إسماعيل بصلة القرابة فيما بينهم، وقد قبل الأخيرون بذلك. رغم أنّ عقائدهم المختلفة شكلت مشكلة حتى جاء محمد ووحّدهم. ولكن العرب الذين بُعث إليهم الرسول لا بد أنهم تعلموا أنسابهم التوراتية قبل ذلك بكثير.

(75) راجع الهامش 23.

(76) وبنحو ذلك، تشير السور المدنية (البقرة: 65؛ النساء: 47، 154) جميعها إلى القصة التي وردت في السورة المكية (الأعراف: 163)، حيث لم يحدَّد الصيادون الذين انتهكوا حرمة السبت على أنهم إسرائيليون.

(77) انظر، على نحو خاص، المائدة: 3؛ وراجع أيضًا البقرة: 173؛ الأنعام: 118-121، 145؛ وقارن مع أعمال الرسل 15.

(78) أفضل مثال معروف هو كورنيليوس (أعمال الرسل 10: 2).

القرآن، حيث تتكرر مرارًا وتكرارًا، وإلى جانب التوحيد، هي ما يميّز المؤمن(79).
هل يتسنى لنا إدراك شواهد من عصر الرسول [156] عن الخائفين من الله هنا؟
ربما، ولكن مع شحة الأدلة وندرتها، فإنّ أي تخمين يُعتبَر جيدًا مثل الآخر.

ما يمكننا إثباته هو أنّ الرسول اعتبر متلقّي الكتاب السابق (الذي يُفترض أنه كتاب موسى) مصدرًا للمعرفة الموثوقة ثانيًا بعد الله نفسه، وأنه افترض أنّ الأمر نفسه ينطبق على قومه، بما في ذلك معارضيه. فعلى سبيل المثال، في أحد النصوص التي يشعر فيها بالإحباط الشديد من قلة نجاحه لدرجة أنه بدأ يشك في صحة وحيه، يطمئنه الله قائلاً: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ﴾ (يونس: 94). وفي دفاعه عن رأيه بأنّ رسل الله لم يكونوا من الملائكة فحسب، يقول الرسول إنّ أسلافه كانوا أيضًا بشرًا أوحي إليهم: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: 43). ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ [أي، أنّ هناك إلهًا واحدًا أحدًا] كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: 20؛ قارن مع البقرة: 146 المدنية). أو مرة أخرى، ﴿أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ آيَةً أَن يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الشعراء: 197): هنا يتضح أنه يفترض أنّ معارضيه يكنّون الاحترام نفسه للمعرفة الدينية لدى أهل الكتاب، المحددين هنا بأنهم بنو إسرائيل، كما يفعل هو نفسه. لا يوجد هنا إحساس بالتنافس بين الجماعات الدينية، بل مجرّد توسيع للمعرفة: الحقيقة التي أوحاها الله للجماعات السابقة قد أعطاها الآن للعرب أيضًا. ومع ذلك، لم يكن

(79) إنه جزء من تعريف المؤمن في سورة الأنفال، الآية 2: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ... وَالَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (الأنفال: 2-3). هناك أيضًا مثال لافت في سورة التوبة، إذ يُعلَن أن الله ورسوله بريئان من المشركين (الآية 1)، بحيث عندما تنقضي الأشهر الحرم، ينبغي للمؤمنين أن يقاتلوهم ويأخذوهم ويحصروهم ويقعدوا لهم كل مرصد؛ ولكن إذا تاب المشركون وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة، فينبغي إطلاق سراحهم (الآية 5) أو، كما نُخبر بعد بعض الآيات، فإنهم ﴿فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ (الآية 11). هنا، التوبة تعني على الأرجح التخلي عن الشرك، ولكن حتى مع ذلك، يبدو أنه لا يوجد الكثير مما يفصل بين الجانبين، باستثناء المنافسة السياسية.

الجميع مستعدين لقبولهم في هذا الدور. ففي سورة الأحقاف: 10، يسأل الرسول معارضيه الكافرين عما إذا كانوا قد فكّروا في موقفهم كيف سيكون ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَكَفَرْتُم بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ﴾. مرة أخرى، يُستدعى بنو إسرائيل كمرجع موثوق. كان ردُّ الكفار هو أنه لو كان (الوحي) خيرًا، لما حصل عليه "هم" أولاً. يبدو أنّ "هم" تشير إلى الرسول وأتباعه، وما يبدو أنّ المعارضين يدّعونه هو أنه لو كان وحيه حقيقيًا، لكان قد نزل على إسرائيلي وليس على عربي[80]. مرة أخرى، من الواضح أنهم كانوا يكنّون الاحترام نفسه للمعرفة الإسرائيلية على غرار الرسول؛ لكنهم لم يعتقدوا أنّ معرفة الرسول نفسها كانت ذات أصل إلهي.

زيادة على ذلك، في السُور المكية، يدّعي الرسول مرارًا أنّ متلقّي الكتاب السابق يؤمنون برسالته. إذ يقول الله إنه أنزل الكتاب على الرسول وأنّ ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَٰؤُلَاءِ مَن يُؤْمِنُ بِهِ﴾ (العنكبوت: 47). هذا بلاغ لافت للنظر حيث يُوصف متلقّو الكتاب السابق [157] بأنهم مؤمنون بوحي الرسول هذا دون تحفّظ، في حين بعض "هؤلاء" فحسب، على الأرجح قوم الرسول، يقبلونه[81]. لا يمكن أن يكون الأمر أنّ متلقّي الكتاب السابق جميعهم آمنوا برسالته[82]. لا بد أنه يتحدّث عن مجموعة معيّنة منهم ويحولّهم إلى كلهم من أجل التأثير على معارضيه. يدّعي بعض المفسّرين أنّ الإشارة هي إلى عبد الله بن سلام وأصحابه، أي، اليهود الذين اهتدوا إلى الإسلام[83]. ولكن من ناحية، ليس من

---

(80) قد يكون هؤلاء الكفار من خلفية إسرائيلية أو عربية على حد سواء، وربما لم يؤمنوا بسلطة الكتاب المقدس ألبتة، راجع رفضهم لدعوة الرسول بوصفها إفك قديم، أي كذبة قديمة. للاطلاع على حال هؤلاء الكفار، انظر:
Crone, 'The Qur'anic *Mushrikūn* and the Resurrection', I, 454-7, 470-2.

(81) Reynolds and Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 63, with reference toCyril, 'DeAdoratione et Cultu in Spiritu et Veritate',3.92.3 (281).

(82) في الواقع، تأمر الآية السابقة المؤمنين بمجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن، لكن سورة العنكبوت تُعتبر مركبة، ومن المحتمل أن تكون الآية 46 مدنية.

(83) وبنحو ذلك، على سبيل المثال، عند مقاتل بن سليمان، في تفسيره، تحقيق عبد الله محمود

الواضح أنّ النصّ يتحدث عن الاهتداء ألبتة: لا يزال متلقّو الكتاب السابق يشكّلون مجموعة خاصة بهم. ومن ناحية أخرى، يُفترَض أنّ عبد الله بن سلام وأصحابه اهتدوا في المدينة، في حين أنّ العنكبوت: 47 يجب أن تكون سابقة، لأنها تعكس مرحلة لم يكن فيها للرسول الكثير من الأتباع العرب (علينا أن نقبل هذا، لأنّ المبالغة في درجة إيمان أهل الكتاب به لم تستوجب منه تقديمهم على أنهم يفوقون أتباعه العرب عددًا). وأخيرًا، كان عبد الله بن سلام وأصحابه أقل من أن يمكن مقارنتهم بـ بعض "هؤلاء". وعلى الأرجح أنّ النصّ يشير إلى مجموعة من المتعاطفين، الذين من المغري تحديدهم كمسيحيين إسرائيليين من النوع الذي اعتبر المسيح نبيًّا بشريًا محضًا، ولو أنّ المسيحيين الإسرائيليين من هذا النوع كان ينبغي تواجدهم في مكان ما في بلدة الرسول[84]. ولكن مهما كان الأمر، يبدو أنّ الرسول هنا يقّدم نفسه كشخص ينبثق من وسطٍ إسرائيلي ليبشِّر قومه. وهذا يدعم الرأي القائل إنه بدأ كخائف من الله.

هناك عدة نصوص مكّيّة أخرى يوصف فيها متلقّو الكتاب السابق بأنهم مؤمنون دون تحفُّظ. ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِن قَبْلِهِ هُم بِهِ يُؤْمِنُونَ، وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ﴾ (القصص: 52-53). يفسِّر المفسِّرون أنّ متلقّي الكتاب السابق كانوا مسلمين بمعنى أنهم استنتجوا من كتابهم المقدّس أنّ نبيًّا اسمه محمد سيأتي[85]، لكن من المرجَّح أنّ ما يقولونه هنا هو 'هذا ما آمنا به دومًا'، أو 'الآن أدركنا أننا كنا مسلمين دومًا'. يسلِّط هذا المقطع الضوء على التشابه الوثيق بين معتقداتهم وتلك الواردة في القرآن، ربما مع إشارة إلى عقيدة معيّنة: قد يكون هذا تعليقًا مناسبًا من المسيحيين اليهود [158] ذوي

شحاتة (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 2002)، المجلد 3، صفحة 385. لكن الطبري يعلق على 'من هؤلاء' فحسب، قائلاً مثل غيره إنهم كانوا أهل مكة.

(84) Cf. Crone, 'Jewish Christianity and the Qur'ān (Part Two)', *Journal of Near Eastern Studies* 75 (2016), section 8.

(85) Cf. Jane Dammen McAuliffe, *Qur'ānic Christians: an Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 244-6.

الكريستولوجيا المنخفضة ردًا على التأكيد القرآني على مكانة المسيح كنبي بشري محض، التي كان الرسول أوّل من أيّدها من غير اليهود كمقالة إيمانية. لكن مرة أخرى، لا يسعنا سوى التخمين.

أو مرة أخرى، ﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَن يُنكِرُ بَعْضَهُ﴾ (الرعد: 36). يُعرَّف الأحزاب في مواضع أخرى بأنهم القوم الذين يرفضون الأنبياء المرسلين إليهم ويُتهمون ضمنيًا بالشرك أيضًا[86]. لكن هنا بعض الأحزاب فحسب ينكرون وحي الرسول، وهم إنما ينكرون بعضه: كنا نأمل أن يكون هناك مزيد من التفصيل. ﴿قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِن قَبْلِهِ [أي، قبل أن يوحى إلى الرسول] إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا، وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِن كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا، وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾ (الإسراء: 107-109). في هذا المقطع يمكن أن نكون على يقين معقول من أنه على الرغم من أنّ أهل الكتاب المؤمنين قد يكونون إسرائيليين، إلا أنهم لم يكونوا يهودًا، لأنّ اليهود يُعاملون ببرود في هذه السورة: تُسرد خطاياهم، التي عاقبهم الله عليها مرتين بدمار رهيب، ويُقال لهم إنهم قد يُصلِحون الأمور في المرة الثالثة إذا توقفوا عن ارتكاب الخطايا؛ وكانت إحدى الطرق التي قد يفعلون بها ذلك على ما يبدو هي الإيمان بالقرآن والآخرة (الإسراء: 4-10). لا يمكن أن يكون الرسول قد قصدهم. ومع ذلك، مرة أخرى، قد يكون يشير إلى المسيحيين اليهود ذوي الكريستولوجيا المنخفضة.

تتغير لهجة الرسول على نحو كبير في السُور المدنية. هنا، أفضل ما يمكنه قوله عن متلقّي الكتاب السابق (الذين يُسمون الآن 'أهل الكتاب') هو أنّ بعضَهم مؤمنون. يخبرنا أنه لو آمن أهل الكتاب لكان خيرًا لهم، مضيفًا أنّ بعضهم يؤمن بالفعل، لكنّ أكثرهم فاسقون (آل عمران: 110). ويشير إلى أنّ أهل الكتاب ليسوا

(86) انظر سورة ص: 12، حيث يشار إلى قوم نوح وعاد وفرعون ذي الأوتاد وثمود ولوط وأصحاب الأيكة كأمثلة مع التعليق بـ 'أولئك الأحزاب'.

سواء، مفترضًا أنّ معظمهم سيئون: منهم أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخر (تعبير شائع في السُور المدنية عن طاعة الرسول)؛[87] يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات، وسيُثابون، في حين سيذهب الذين كفروا إلى النار (آل عمران: 113-116). ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ (آل عمران: 199): ولا يُقدَّم تعريف آخر لهم[88]. اليهود مذنبون بخطايا كثيرة [159] وسينالون عذابًا أليمًا؛ ولكن يوجد بينهم، أو ربما بين أهل الكتاب، بعض الراسخين في العلم والمؤمنون: يؤمنون بما أُنزل إلى الرسول وإلى الذين من قبله، ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويؤمنون بالله واليوم الآخر؛ سيكافَؤون (النساء: 162).ولكن في مواضع أخرى، نجد أنّ قلّة من بني إسرائيل هم المهتدون: ﴿لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رُسُلًا كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ... وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ صُمٌّ وَعُمْيٌ﴾ (المائدة: 70-71). أخذ الله ميثاقًا من بني إسرائيل، لكنهم نقضوه إلا قليل منهم (البقرة: 83). لو آمن أهل الكتاب واتقوا الله لكُفِّرت عنهم سيئاتهم وأُدخلوا الجنة. ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أُنزل إليهم من ربهم لكانوا في حال حسن؛ وفي الواقع، كما نُخبر فجأة، هناك أمة مقتصدة بينهم، لكنّ كثيرًا منهم فاسقون (المائدة: 65). يبدو أنّ أهل الكتاب المؤمنين الذين سعى الرسول للحصول على دعمهم في السُور المكّيّة قد تقلّص عددهم إلى أقليّة. أو على الأرجح، كانوا قليلاً دومًا وما تغيّر إنما هو أنّ الرسول لم يعد بحاجة إلى تعظيم شأنهم لإقناع قومه.

في سورة المائدة المدنية، يُقدَّم النصارى أيضًا بوصفهم مؤمنين بوحي الرسول: فيُذكر أنّ ﴿أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ

---

(87) Cf. Crone, 'Mushrikūn and the Resurrection', I, 472.

(88) تتضمن المقترحات التفسيرية اليهود بعامة وعبد الله بن سلام بخاصة (McAuliffe, *Qur'ānic Christians*, 160ff).

أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ، وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ، وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ﴾ (المائدة: 82-84). هذا المقطع غريب، لأنّ الرسول عمومًا يعادي النصارى بقدر عداوته لليهود: فهو يلعن كليهما لرفعهم عُزير والمسيح وأحبارهم ورهبانهم إلى مرتبة إلهية (التوبة: 30-31)، ويتهم أيضًا الأحبارَ والرهبان بأكل أموال الناس بالباطل، وفي بعض الحالات بكنزها، وبذلك، يصدّون عن سبيل الله (التوبة: 34)[89]. لِمَ، إذن، يُمدحون هنا بعبارات برّاقة وتفصيل ملحوظ؟ والأمر الأكثر إثارة للدهشة هو أنّ النصارى هنا يبدو أنهم من غير اليهود وليسوا من المسيحيين اليهود، إذ إنّ كلمة 'قسيس' مشتقة من السريانية أو الآرامية 'قشيشا'، وتعني كاهن بالسريانية وقس بالآرامية؛ وبما أنهم مقرونون بالرهبان، فيُفترض أنهم كهنة.

ومع ذلك، قد يكون هذا الاستنتاج متسرّعًا. فرغم أنّ المسيحيين اليهود لم يكن لديهم قساوسة، إلا أنهم تشاركوا مع أسلافهم في مزيّة وجود الشيوخ عندهم، المعروفين باسم زقنيم في الكتاب المقدّس العبري، وقد تُرجمت أحيانًا [160] إلى بريزبيتيروي [*presbyteroi*] في الترجمة السبعينية[90]. كانت كنيسة أورشليم تُدار من لدن شيوخ (بريزبيتيروي) وفقًا لسفر أعمال الرسل (11: 30؛ 15: 22 وما يليه)، وفي هذا المقطع، من المحتمل أنّ بريزبيتيروي هي ترجمة للكلمة الآرامية قشيشي بدلاً من الكلمة العبرية زقنيم.

من الممكن، إذن، فهم قسيسون على أنهم شيوخ كنيسة[91]. وبدلاً من ذلك،

---

(89) في اللغة العربية بعد القرآن، كان مصطلح "أحبار" يشير إلى كل من الزعماء اليهود والمسيحيين، لكن يبدو أنه في القرآن يشير إلى الزعماء اليهود حصرًا.

(90) على سبيل المثال، سفر العدد 11: 25؛ إرميا 19: 1؛ يوئيل 1: 2

(91) أشكر كيفن فان بلاديل وجاك تانوس وآخرين على التوضيح بخصوص المعاني المتنوعة لكلمة قشيشي.

يمكننا اتباع أُبيّ بن كعب الذي ورد في مصحفه صدّيقون بدلاً من قسيسون[92].
لكن هل كان للمسيحيين اليهود رهبان؟ نعم كان لهم ذلك في التراث، في قصة تفسيرية عن كيفية هروب أتباع المسيح الذين رفضوا تأليهه (يُطلق عليهم أحيانًا 'المسلمون') إلى الصحراء عندما تعرضوا للاضطهاد وعاشوا هناك كرهبان حتى مجيء محمد[93]. لكن بغض النظر عن ذلك، تخبرنا الآية 27 من سورة الحديد أنّ الله وضع رأفة ورحمة ورهبانية في قلوب أتباع المسيح، مع استمرار الآية على نحو غريب في إدانة الرهبانية كاختراع مسيحي. هنا، كما في المائدة: 82، يُصوَّر المسيحيون كجماعة متسامحة متواضعة مُنحت شيئًا أصبح يُعرف لاحقًا بالرهبنة/ الرهبان ولكنه وُصف أولاً كصفة محمودة وهبها الله ثم كابتداع بشري سيئ. هذا يشير إلى أنّ كلمة رهبانية في الحديد: 27 كان يُقصد بها أصلاً معناها الحرفي وهو 'الخوف' (من الله)، وأنّ شخصًا متأخرًا، ربما الرسول نفسه، فهمها على أنها تعني الرهبنة، ومن ثم، نقّحَ المصدرَ الشفهي أو الأدبي المذكور ليتناسب مع فهمه الخاص؛[94] ولكن لا يمكن الجزم بما إذا كان قد فهم كلمة رهبان في المائدة: 82 على أنها تعني 'الخائفون' أو الرهبان. ولا يبدو دي بلوا، الذي جادل بأنّ النصارى جميعهم المذكورين في القرآن كانوا مسيحيين يهودًا (ناصريين)، قد انتبه لهذه المشكلة[95].

---

(92) انظر،
Arthur Jeffery, *Materials for the History of* the Text of the Qur'ān (Leiden: Brill, 1937), 129, ad 5:82.

(93) انظر، على سبيل المثال، تفسير الطبري للآية 27 من سورة الحديد.

(94) يبدو أن فكرة وجود عدة طبقات زمنية في المقطع القرآني الواحد قد أصبحت مقبولة على نطاق واسع. لكن بعضهم يرى أن كل الطبقات تعود إلى زمن محمد، ما يعني أنه راجع تصريحاته السابقة بنفسه؛ في حين يعتقد آخرون أن المحررين قد أضافوا طبقة ما بعد وفاته، وثمة فريق ثالث يرى أن هناك طبقات تسبق زمن محمد. أميل إلى الموقف الثالث (رغم تصريحاتي في مرحلة الشباب التي كانت في الاتجاه المعاكس)، لكن الاحتمالات الثلاثة ليست متعارضة بالضرورة، بلا شك.

(95) F. de Blois, 'Naṣrānī (nazôraios) and *ḥanīf*(ethnikos): Studies on the Religious Vocabulary

مهما كان الحلُّ الذي قد يتضح في النهاية، يبقى ثابتًا أنّ المشركين المذكورين في القرآن كانوا شبه-مؤمنين ولم يواجهوا على ما يبدو أي صعوبة في فهم الإحالات القرآنية على التراث الكتابي؛ وأنّ الرسول نفسه عَدَّ متلقي الكتاب السابقين مرجعًا موثوقًا إلى درجة اعتبارهم قادرين على الحكم على صحّة وحيه؛ وأنه افترض أنّ قومه يشاركونه هذا الرأي؛ وأنه كان حريصًا على كسب تأييدهم أو تأييد مجموعة معيّنة (أو مجموعات) منهم حتى [161] أنه صَوَّرَ نفسه كمن نبغَ في بيئة إسرائيلية. على هذا الأساس، يبدو من المعقول أن نستنتج أنّ كُلّاً من الرسول والمشركين الذين عارضوه قد نشأوا كخائفين من الله.

تجدر الإشارة إلى أنّ متلقّي الكتاب السابق/أهل الكتاب الذين أعلنوا أنفسهم مؤمنين أو مسلمين لم يتخلّوا عن هويّتهم اليهودية أو المسيحية. عرفَ التراث أفرادًا، يهودًا ومسيحيين، اعتنقوا الإسلام في المدينة[96]، لكنّ أهل الكتاب في القرآن الذين أعلنوا أنفسهم مؤمنين أو أنهم كانوا مسلمين حتى قبل سماعهم وحي الرسول (القصص: 52-53) لا يزالون يُخاطَبون أو يُشار إليهم كأهل الكتاب أو ما شابه. حتى المسيحيون المؤمنون بحماس في سورة المائدة لا يزالون يُعرفون كمسيحيين؛ ولا يزال لديهم سلطاتهم الدينية الخاصة بهم أيضًا؛ وعندما يصفهم الرسول بأنهم أقرب إلى المؤمنين من اليهود، فإنه يُقرّ بأنهم يشكّلون مجموعة منفصلة. إنّ السبب وراء بقاء الجماعات منفصلة حتى عندما كانت معتقداتهم

---

of Christianity and Islam', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002): 1-30, at 12-15.

(96) حول المهتدين من اليهود (ابن سلام وأصحابه)، انظر تفسير مقاتل، المجلد 2، صفحة 555، عند الآيات 107–109 من سورة الإسراء؛ والمجلد 3، صفحة 85 (عند الآية 47 من سورة العنكبوت، المشار إليها سابقاً في الهامش 82). أما فيما يخص النصارى، فانظر تفسير مقاتل، المجلد 3، الصفحات 348–349، حيث يفسر الآيات 52–53 من سورة القصص بأنها تشير إلى ثمانية مهتدين سريان من النصرانية، ويذكر أسماءهم جميعاً؛ وفي المجلد 4، صفحة 246، حيث يفسر الآية 27 من سورة الحديد بأنها تشير إلى اثني عشر حبشياً وثمانية نصارى من الشام. للاطلاع على تفاسير علماء آخرين، يرجى الرجوع إلى McAuliffe, *Qur'ānic Christians*, Ch. 7.

مشتركة هو على الأرجح أنها كانت قائمة على أعراق مختلفة. إذ يمكن لليهود والمسيحيين اليهود أن يُشكّلوا جماعات إلى جانب جماعة الرسول، لكنهم لم يكونوا عربًا، وبذلك، لم يتمكّنوا من الاندماج في جماعته، ولا يمكن للمسيحيين من غير اليهود ذلك أيضًا ما لم يكونوا عربًا. لم يكن هناك تصوّر لإمكانية أن يصبح المرء عربيًا، وهذا هو السبب في أنّ العرب لجأوا إلى نظام الولاء بعد الفتوحات للتعامل مع تدفّق المعتوقين والمهتدين غير العرب؛ وكانت فكرة أنّ المجتمع الإسلامي قائم كلّيًا على الإيمان بدلاً من مزيج من العرق والإيمان لم تتحقق بعد. وقد شكّل النصارى المؤمنون هناك إشكالية مرة أخرى، لأنهم إذا كانوا مسيحيين من غير اليهود يعيشون في الجزيرة العربية، فمن المفترض أنهم كانوا عربًا، وبذلك، كان بإمكانهم الاندماج مع المؤمنين[97]. لكنّ الإسرائيليين المؤمنين (يهودًا أو مسيحيين) انتهى بهم الأمر إلى علاقة شبيهة بعلاقة الخائفين من الله ولكن على نحو معكوس: قبلوا رسالة النبي غير اليهودي دون التخلّي عن مجتمعهم العرقي والديني.

مع حلول عصر محمد، كان هناك خائفون من الله لمدة ستمائة عام على الأقل، لكن لم يُعرف عن أي من هؤلاء الخائفين من الله أنه أخذ على عاتقه وعظ غير اليهود الآخرين ودعوتهم، فضلاً عن الإسرائيليين أنفسهم. هذا ما بدأ محمد في فعله. وفي النهاية، اكتسب ما يكفي من السيطرة السياسية ليتجاوز سلطة الجميع في الجزيرة العربية، وكان هناك عدد أكبر بكثير من العرب مقارنة بالإسرائيليين. وهكذا، كما حدث في حالة صعود المسيحية، كانت النتيجة أنّ غير اليهود [الأمميين] تولوا زمام الأمور وأقصوا الإسرائيليين.

(97) تجدر الإشارة إلى أنه في حين أنّ اليهود يشكّلون مع المؤمنين أمة في وثيقة المدينة (الدستور) لم يكن هناك ذكر للمسيحيين.

المصادر والمراجع

Beaucamp, J., F. Briguel-Chatonnet, and C. J. Robin, eds. *Juifs et Chrétiens en Arabie aux Vᵉ et VIᵉ siècles: regards croisés sur les sources*. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010.

Blois, F. de. '*Naṣrānī* (*nazōraios*) and *ḥanīf* (*ethnikos*): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and Islam'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002): 1–30.

Brock, Sebastian. 'Jewish Traditions in Syriac Sources'. *Journal of Jewish Studies* 30 (1979): 212–32.

Chadwick, Henry, trans. *Origen: Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

Chaniotis, A. 'The Jews of Aphrodisias: New Evidence and Old Problems'. *Scripta Classica Israelica* 21 (2002): 209–42.

Charlesworth, James. *Old Testament Pseudepigrapha. Volume 2*. New York: Doubleday, 1985.

Crone, Patricia. 'How Did the Quranic Pagans Make a Living?' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 68 (2005): 387–99.

Crone, Patricia. 'The Religion of the Qur'ānic Pagans: God and the Lesser Deities'. *Arabica* 57 (2010): 151–200.

Crone, Patricia. 'Angels versus Humans as Messengers of God'. In Philippa Townsend and Moulie Vidas, eds, *Revelation, Literature, and Community in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

Crone, Patricia. 'The Quranic *Mushrikūn* and the Resurrection, part I'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75.3 (2012): 445–72.

Cross, Frank L. *Cyril of Jerusalem: Lectures on the Christian Sacraments: Procatechesis and five Mystagogical Catecheses*. Translated by R. W. Church. New York: St Vladimir's Seminary, 1986.

Feldman, Louis H. *Jew and Gentile in the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

Festugière, A-J. and B. Grillet, eds and trans. *Sozemène: Histoire ecclésiastique*. Paris: Cerf, 2005.

Fredriksen, Paula. 2003. 'What "Parting of the Ways"? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City'. In Adam H. Becker and Annette Yoshiko Reed, eds, *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 35–63.

Gershenzon, R. and E. Slomovic. 'A Second Century Jewish-Gnostic Debate: Rabbi Jose Ben Halafta and the Matrona'. *Journal for the Study of Judaism* 16 (1985): 1–41.

Grüll, T. and L. Benke. 'A Hebrew/Aramaic Graffito and Poppaea's Alleged Jewish Sympathy'. *Journal of Jewish Studies* 62 (2001): 37–55.

Heen, Erik M. and Philip D. W. Krey, eds. *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament*. Volume X: *Hebrews*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005.

Jeffery, Arthur. *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*. Leiden: Brill, 1937.

Klauser, Theodor, ed. *Reallexicon für Antike und Christentum: Sachwörtherbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*. Stuttgart: Hiersemann Verlag, 1962.

Kraabel, A. T. 'The Disappearance of the "God-Fearers"'. *Numen* 28 (1981): 113–26.

Lieu, Judith M. 'The Race of God-Fearers'. *Journal of Theological Studies* 46 (1995): 483–501.

Lieu, Judith M. *Neither Jew nor Greek?: Constructing Early Christianity*. London: T & T Clark, 2002.

Lifshitz, Baruch. 'Les Juifs à Venosa', *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 90 (1962): 367–71.

Llewelyn, Stephen R., et al., ed. *New Documents Illustrating Early Christianity, IX: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1986–87*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2002.

McAuliffe, Jane Dammen. *Qur'ānic Christians: an Analysis of Classical and Modern Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

McGuckin, John Anthony, ed. *The Westminster Handbook to Origen*. Louisville; London: John Knox Press, 2004.

Migne, Jacques-Paul. *Patrologia Graeca*. Vol. 68. Paris: Imprimerie Catholique, 1857–66.

Mitchell, Stephen. 'Wer waren die Gottesfürchtigen?' *Chiron* 28 (1998): 55–64.

Mitchell, Stephen. 'The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians'. In Polymnia Athanassiadi and Michael Frede, eds, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 1999.

Mitchell, Stephen and P. van Nuffelen, eds. *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Muqātil Ibn Sulaymān, *Tafsīr*, 'Abdallāh Maḥmūd Shiḥata, ed. Beirut: Mu'assasat al-Ta'rīkh al-'Arabī, 2002.

Nickelsburg, G. W. E and J. C. VandkerKam. *I Enoch: A New Translation Based on the Hermeneia Commentary*. Minneapolis: Fortress, 2004.

Parfitt, Tudor. *Black Jews in Africa and the Americas*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

Ramelli, Maria I.E. *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*. Piscataway, NJ: Gorgias, 2009.

Reynolds, J. and R. Tannenbaum. *Jews and God-Fearers at Aphrodisias*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Siegert, F. 'Gottesfürchtige und Sympathisanten'. *Journal for the Study of Judaism* 4 (1973): 109–64.

Sirinelli, Jean. *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*. Dakar: Université de Dakar, 1961.

Stanton, Graham N. '"God-Fearers": Neglected Evidence in Justin Martyr's *Dialogue with Trypho*'. In Graham Stanton, Marcus Bockmuehl, and D. Linicum, eds, *Studies in Matthew and Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

Stark, Rodney. *One True God: Historical Consequences of Monotheism*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Stark, Rodney and Roger Finke. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.

Stegemann, Ekkehard W. and Wolfgang Stegemann. *The Jesus Movement: a Social History of its First Century*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

Stuckenbruck, Loren T. *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.

Thomson, Robert W., James H. Howard-Johnston, and Tim Greenwood. *The Armenian History Attributed to Sebeos*. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.

Walford, Edward, trans. *Ecclesiastical History of Sozomen*. London: Henry G. Bohn, 1855.

Wilcox, Max. 'The "God-Fearers" in Acts—a Reconsideration'. *Journal for the Study of the New Testament* 13 (1981): 102–22.

الفصل الخامس

تحديد موقع القرآن والإسلام المبكّر في 'الفضاء المعرفي' في العصور القديمة المتأخرة

أنجيليكا نويفرت

مساءلة الفترات الزمنية

[165] أحدثت دراسات التاريخ العالمي مؤخراً تغييراً في تقييم الماضي: عبّر العلماء عن القناعة التي مفادها أنّ النظرة الأوروبية المركز التي تدّعي أنّ عصر التنوير - وهو نقطة تحوّل معرفية هائلة في الحداثة - هو إنجاز أوروبي خاص، لم تعد قابلة للاستمرار[1]. فهل ينبغي أن يكون الامتياز الآخر للتفوّق التاريخي الأوروبي، فهم العصور القديمة المتأخرة - وهي الفترة التكوينية للتاريخ الثقافي الأوروبي - بما هو حقبة مسيحية بالأساس، أكثر مقاومة للزمن؟ على الرغم من ظهور خطابات جديدة تجرأت على تقديم ملخّص أدَق عن الثقافات في العصور القديمة المتأخرة على جانبي البحر المتوسط، إلا أنّ هذه الأعمال التاريخية لم تبرز بعد دور الإسلام المبكر كلاعب فاعل في ثقافة السجال في العصور القديمة المتأخرة[2]. يبدو أنّ مهمة التشكيك في المراحل الزمنية الموروثة وتفكيكها ليست مقتصرة على الحداثة وحدها. إلى ما ينتمي القرآن والإسلام المبكر؟ ستحدد

(1) Sebastian Conrad, 'Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique', *American Historical Review* (2012): 999-1012.

(2) Thomas Sizgorich, *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009).

الإجابة طريقة قراءة القرآن إما كنصّ مألوف تأويلياً عن اللاهوت التوحيدي أو كوثيقة تأسيسية لثقافة دينية أجنبية نشأت من الإرث الثري للحظتها التاريخية الخاصة بها لكنها تميّزت تدريجياً على مدى القرون اللاحقة - وثيقة مهّدت الطريق لثقافة الإسلام "الأخرى". كلتا القراءتين، رغم تكريسهما لنصّ واحد، تتبع مبادئ تأويلية مختلفة. لكن هنا، في النطاق التأويلي، حدثَ افتراق الطرق، حيث ظهرت أصلاً الصورة الغربية العدائية للإسلام التي سادت خلال العصور الوسطى. لا يمكن الفصل بإنصاف بين [166] المهمة الحالية المتمثلة في استيعاب القرآن في التاريخ العالمي عن التاريخ الخاص للتفاعل الغربي مع القرآن(3). تحمل الدراسات القرآنية الغربية سجلاً إشكالياً للغاية: فهي تحمل معها عبئاً ثقيلاً من الأحكام المسبقة المتراكمة منذ عصر أول ناقد شرس للقرآن، يوحنا الدمشقي(4). لقد استعملت المجادلاتُ منذ ذلك الحين قراءاتٍ خاطئة بدائية صادمة للنصّ القرآني، استناداً إلى الطابع المزعوم للقرآن كـ'نصّ سطحي' يجب فهمه حرفياً، خالٍ تماماً من الكلام المجازي. كان هذا الخطأ التأويلي هو العائق الأهم في طريق فهم القرآن. وعلى الرغم من ازدهار الدراسات القرآنية اليوم، لا يزال العلماء بعيدين عن الاعتراف بمكانة القرآن كتجلٍّ جديد، بل ثوري، للنوع الأدبي الذي كان يُعتبر ذا سلطة عظمى في العصور القديمة المتأخرة: نصّ غيبي، أي، نصّ يزعم أنّ له أصلاً فوق طبيعي.

إنّ اكتشاف مكانة القرآن واستئنافها في عصر وُضعت فيه الأسس الأيدولوجية لما سيصبح الثقافة الغربية هو بالطبع مسعى سياسي للغاية. إنّ الخطأ الأساسي الذي أدى إلى الوضع الحالي للقرآن بوصفه نصًّا ثانويًا أو مشتقًّا وممارسة الإقصاء

---

(3) Hartmut Bobzin, 'Pre-1800 Preoccupations ofQur'anic Studies' in Jane Dammen McAuliffe, ed., *Encyclopedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2004), 4: 235-53.

(4) Daniel Sahas, *John of Damascus: The 'Heresy of the Ishmaelites'* (Leiden: Brill 1972), Angelika Neuwirth, '*Jesus und Muhammad*-Zwei spÌtantike Lehrer? Ein Versuch, den Koran im Licht der Lehre Jesu "neu zu lesen"', in Thomas Fornet-Ponse, *Jesus Christus: von alttestamentlichen Messiasvorstellungen bis zur literarischen Figur* (Münster: Aschendorff, 2015), 133-48.

- التي مورست سابقاً ضد التراث اليهودي - واقتلاع القرآن من المشهد الفكري الذي نشأ فيه لم يعاد النظر فيه بجدية حتى الآن[5]. لن تصبح الدراسات القرآنية 'حديثة' بمجرّد تقديم أدلة تاريخية وأثرية ومخطوطية جديدة في النقاش. ما نحتاجه اليوم هو إعادة دمج القرآن في الخطابات السائدة في عصره، والأهم من ذلك، النظر في التأويلات التي كانت سائدة في ذلك الوقت. إنّ أخذ هذا النصّ على محمل الجد يتطلب من العلماء، قبل اختيار تفاصيل نصّيّة معيّنة، التوصّل إلى توافق حول الأساسيات، مثل النوع الأدبي للقرآن، وطبيعته الشفهية أو المكتوبة، و'مؤلفه' ومتلقّيه، وإحداثياته المكانية والزمانية[6]. لا يزال هذا التوافق مفقوداً، وعادة ما تبدأ التحقيقات - وأقول على نحو اعتباطي - بالنصّ المتلقّى، المصحف كأمر مسلّم به، تاركة المعايير المذكورة غير محددة. هذا 'النهج الانطباعي' يعيد بطريقة ما إنتاج الصورة ما-قبل-الحديثة للقرآن بوصفه كتابًا جليلاً ولكنه 'أجنبي'، أو 'آخر'، لم يُعتبر ظهوره - المعروف بشكله المباين للسرد الجدلي - جديراً [167] بمزيد من التحقيق. لم تَبذُل الدراسات في تاريخ القرآن أيَّ جهود جادّة للوصول إلى المستوى المنهجي للدراسات الكتابية. إذ لا يزال ظهور 'الكتاب' المزعوم بالنسبة إلى الكثيرين نوعاً من المحرّمات؛ وهو على الأقل رادع للبحث العلمي. إنّ حقيقة أن يكون هذا إعادةَ إنتاجٍ - علمانية وبالتالي معكوسة - للمفهوم الإسلامي عن 'الكتاب' بوصفه الآخر النهائي ينبغي ألا تُستعمل كذريعة. وقد حدد النقادُ المسلمون أنفسهم هذا الوضع الخاص للتاريخ الإسلامي المبكر بأنه 'اللامفكَّر فيه في الفكر الإسلامي'[7].

---

(5) Angelika Neuwirth, Koranforschung-*eine politische Philologie?: Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spÏtantiker Textpolitik und moderner Philologie* (Berlin: Walter de Gruyter, 2014).

(6) راجع المقدمة في
Angelika Neuwirth, Scripture, *Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

(7) Mohammad Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002).

العصور القديمة المتأخرة بوصفها الفضاء المعرفي لتكوين القرآن

تُفهم تسمية "العصور القدمة المتأخرة" عادةً على أنها تشير إلى حقبة زمنية ما - يختلف المؤرخون حول بدايتها ونهايتها. حدد بيتر براون، الذي أسهم عمله في نشوء حقل دراسات العصور القديمة المتأخرة النشط حالياً، العصور القدمة المتأخرة بأنها تمتد حتى عام 750 مـ، وهي فترة ستتضمن القرآن[8]. ولكنّ براون لم يذكر القرآن تقريباً، معتبراً إياه استيراداً أجنبياً فُرض على مجتمع كان محصوراً - على حد زعمه - في الآفاق الثقافية المحدودة لشبه الجزيرة العربية. ولم يَعتبر علماءُ مدرسة براون القرآن لاعباً فاعلاً أيضًا. وهكذا، لا تزال مهمة تحديد موقع القرآن في العصور القديمة المتأخرة تنتظر الإنجاز. فيما يلي، لن تُؤخذ العصور القديمة المتأخرة كحقبة زمنية، بل كـ "فضاء معرفي"، أو "مساحة فكرية"[9]، حيث تُخاض المعارك ليس بين خصوم سياسيين أو إمبراطوريات متنافسة، بل حيث تُنظّم الخلافات النصّيّة بين حلفاء وخصوم من مجالات لاهوتية متنوعة. هنا تُستعمل استراتيجيات نصّيّة، لا عسكرية، وهي استراتيجيات تنتقل بسهولة من ثقافة دينية إلى أخرى. إنّ نقل المعرفة في العصور القدمة المتأخرة - حين ننطلق من "مساحة فكرية" ما - لا يقتصر على نقل الآثار المهمة دلاليًا، بل هو في المقام الأول مسعى تأويلي. سيُسلّط الضوء على "التيبولوجيا" بوصفها واحدة من أكثر الاستراتيجيات النصّيّة فعالية المستعمَلة هنا.

ولإنصاف الطابع الأدبي للقرآن[10]، نحتاج إلى تتبُّع تطوّره بوصفه بلاغًا توحيديًا ورسالة شفهية وتبشيرًا [*Verkündigung*] نطقَ به رسول ما، وفي الوقت نفسه [168] كنصٍّ متنامٍ تدريجيًا يعكس بناء هويّة الجماعة. يسلّط الجانب الأول الضوء

---

(8) Peter Brown, *Late Antiquity* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

(9) راجع
Nora Schmidt et al., *Denkraum Spìtantike: Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2016).

(10) Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der Mekkanischen Suren* (Berlin: de Gruyter, 2007).

على القرآن بوصفه وثيقة لنقل المعرفة الكتابية إلى متلقّين عرب، في حين يستهدف الجانب الثاني العملية العكسية، أي، استجابة المجتمع من داخل العصور القديمة المتأخرة العربية. كلتا العمليتين - المنعكستين في أحد النوعين الفرعيين الرئيسين للقرآن، السرد والجدل - يمكن تمييزهما بسهولة بوصفهما مشحونتين بالتوتر السياسي. لا يُظهر القرآن عملية اهتداء جماعي من الوثنية إلى الإيمان التوحيدي فحسب، بل يقدّم أيضًا إعادة صياغة للعصر العربي القديم وللتراث الأدبي والاجتماعي الغني المتاح لنا في الشعر العربي القديم، وكذلك في الاكتشافات النقشية والأثرية الحديثة[11]. كيف يتفاعل هذان المعياران المتنافسان، الكتابي والعربي؟ أو بشكل أدق، كيف يصل الجمهور، أو لاحقًا المجتمع، إلى توافق حول صلاحيتهما على التوالي؟ إنّ حقيقة أنّ القرآن في مرحلته النهائية يُظهر تمازجًا ناجحًا بين هذين الإرثين الثقافيين تدعو إلى التساؤل عن الاستراتيجيات المطبَّقة لتحقيق هذا الدمج الخاص، الذي - في رأيي - يعادل توسّعًا ثوريًا للفكر الديني التوحيدي في العصور القديمة المتأخرة.

إنّ افتراض وجود تطوّر أدى إلى مثل هذا التمازج يعني وضع مسار منهجي أساسي. إنه يتطلب قراءة القرآن على نحو متعاقِب زمنيًا، لا نتبع فيه ترتيب السُور داخل المصحف وإنما تسلسل تبليغها الأول، أي تلاوة النبي محمد[12]. لقد شغل تحديد هذا التسلسل أذهان أجيال كثيرة من العلماء المسلمين التراثيين، الذين أدّت تبصّراتهم في ما يسمى بـ علم المكّي والمدني وأسباب النزول إلى وضع الأساس لكتاب ثيودور نولدكه تاريخ القرآن[13]، وهو محاولة من القرن التاسع عشر لا غنى

---

(11) انظر:
Ute Franke, Ali al-Ghabban, Joachim Gierlichs, and Stefan Weber, eds. *Roads of Arabia: Archaeological Treasures of Saudi Arabia* (Berlin: Wasmuth, 2011).

(12) Nicolai Sinai, 'The Qur'an as Process', in Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, eds, *The Qur'ān in Context, Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu* (Leiden: Brill, 2009), 407-40.

(13) Theodor Nldeke, Friedrich Schwally, GotthelfBergstrÌsser and Otto Pretzl, *Die Geschichte des Korantextes* (Leipzig: Dieterich, 1938, reprint Hildesheim: Olms, 1961).

عنها حتى الآن لوضع تسلسل زمني للقرآن. في حين حاول العلماء المسلمون التراثيون - بشكل عام - تقديم سياق حياتي، أي، دمج البلاغات الفردية في ظروفها الاجتماعية، ركّزت الدراسات النقدية على المعايير النصّية، خاصة الأسلوبية والاصطلاحية، وهكذا، تقليل دور المجتمع أو حتى إلغاءه. لم يكن هذا التفضيل مجرّد أمر أكاديمي بسيط: حتى الآن، تميل الدراسات الغربية إلى فصل القرآن عن بيئته المكّيّة والمدنية بدعوى الشك في صحة الآثار الإسلامية حول نشأة القرآن. وقد كشف عزيز العظمة مؤخرًا عن قُصر نظر هذا النهج(14)، حيث تأسّف عن حق على هوس بعض الباحثين بإيجاد [169] سوابق ومقدّمات لأي شيء يمكن أن يثبت الوضع المشتق للظواهر الإسلامية. إنّ تجنّب الخطوة الشاقّة المتمثلة في استكشاف البيئة الثقافية للقرآن - التي لا تزال غير مدروسة على نطاق واسع - يجعل الدراسات القرآنية مهمة سهلة، إذ يسمح باختراع سياق جديد، يُعرِّفه كثيرون اليوم بأنه الهاجادا اليهودية والتراث المسيحي ما بعد الكتابي(15). ينظر كثير من العلماء إلى القرآن حاليًا على أنه عمل تأليفي لرجل واحد أو في الأعم الأغلب على أنه نتيجة تحرير جماعي، ما يجعله أقرب إلى نصّ مسيحي منحول منه إلى كتاب مقدّس عربي أصيل.

ومع ذلك، فإنّ هذا الافتراض لنشأة النصّ من عملية تأليف مقصودة، وظهوره دفعة واحدة، على حد قولهم، يناقضه تكوينه الأدبي. فالقرآن نصّ متعدِّد الأصوات، وهو سجل لسجالات بين فاعلين متنوعين ومتغيرين غالبًا. ومن حيث النوع الأدبي، فهو ليس خبرًا متصلاً أو سلسلة من السرديات، بل هو دراما تتضمن العديد من الشخصيات الرئيسة. تميل الدراسات الراهنة إلى التركيز على الأجزاء السردية حصرًا، ما يحصر عملها في نوع من التفسير المدراشي على غرار الدراسات الحاخامية. غير أن هذا الإدراك البسيط للنصّ كمعطى، مهما كان مغرياً،

(14) Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and His People* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

(15) Gabriel Reynolds, *The Qur'ān and its Biblical Subtext* (New York: Routledge, 2010).

لا يمكن أن يستمر في مواجهة متطلبات الفيلولوجيا الحديثة التي بيّنها شيلدون بولوك مؤخراً في بيانه الشهير[16]. وفق رأي بولوك، لا تتطلب الفيلولوجيا تحليل النصّ قيد الدراسة فحسب، بل أيضاً استكشاف سياقه و'استجابة المتلقين'، وأخيراً وليس آخراً، استجلاء 'المعنى الخاص بالعالِم الفيلولوجي'، أي، آثار النصّ ذات الصلة بالخطاب الفكري المعاصر. ينبغي أن تؤدي دراسة النصوص إلى إظهار الطرق التي بها تؤوِّل المجتمعات البشرية بيئاتها وتضفي معنى عليها.

إنّ فصل النصّ عن سياقه المجتمعي المحلي ليس حلاًّ مجدياً. علينا أن نقرأ القرآن - بما يتوافق مع الأقسام ذات صلة من التراث العلمي الإسلامي - كوثيقة لعملية تواصل واكبت التطوّرات الاجتماعية والفكرية داخل المجتمع وشكّلتها تدريجيًا، وثيقة يُعدّ تسلسلها الزمني، نتيجة لذلك، أمراً حاسماً. إنّ القرآن منذ البداية مرتبط بمخاطَبين يكتسبون تباعاً رؤى جديدة ويزدادون عدداً وتنوّعاً. ينبغي قراءته كدراما تعرض مسيرة مستمعي النبي من رهط من المتقين إلى مجتمع ذي هويّة دينية مميزة[17]. يمكن القول إن القرآن هو 'مُلك' لمجتمع ما. (سأحاول لاحقاً أن أجادل بأنّ القرآن هو في الوقت نفسه [170] 'مُلك' عالمي، إرث مهم لما نسميه غالباً دون تردد الثقافة - اليهودية والمسيحية - الغربية.)

التأويل في العصور القديمة المتأخرة: التيبولوجيا في مقابل الحَرفية

مما يسترعي انتباهنا ملاحظة أنّ كلتا العمليتين، إضفاء الطابع الكتابي على المعرفة

(16) Sheldon Pollock, 'Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World', in Critical Inquiry 33 (2009): 931-61.

(17) هذا التصور الدينامي ليس مجرد رؤية خارجية. بل يقترب من رؤية أحد أبرز علماء القرآن المسلمين في عصرنا، الراحل نصر حامد أبو زيد. فنصر، الذي كرس حياته المهنية للتأمل في نصّية القرآن، ابتعد في مرحلة لاحقة عن فكرة "القرآن بوصفه نصًا"، مفضلاً مناقشته بوصفه خطابًا. انظر:
Nasr Hamid Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics* (Utrecht: Humanistics University Press, 2004). See also Massimo Campanini, *Modern Muslim Interpretations* (London; New York: Routledge, 2011).

العربية وإضفاء الطابع العربي على التراث الكتابي، تنطوي على الاستراتيجية التأويلية نفسها: التيبولوجيا. ونظرًا لتعدد تجلّيات التيبولوجيا، سيُستعمل هذا المصطلح فيما يلي بمعنى واسع للغاية، بوصفه مفهومًا جامعًا يغطّي استراتيجيات نصّيّة متنوعة. التيبولوجيا، التي لعبت دورًا مهمًا في القراءة المسيحية للكتاب المقدّس، عادة ما تُفهم على أنها تشير إلى العلاقة بين الأحداث التاريخية، أي، الكتابية، وإعادة تمثيلها في الحاضر، ما يعني من الناحية البنيوية التكرار الذي يستدعي البنية الدائرية للتاريخ. في القرآن، تُقدَّم مهمة النبي على أنها إعادة-تمثيل لعملية إرسال الأنبياء السابقين، إنها التزام ولّد مفهومًا نمطيًا عن النبوّة في القرآن ككل بوصفها تتّبع نمطًا دائريًا. وعلى الرغم من أنّ السُور المبكرة لم تخلُ من إحصاءات إضافية بحتة للمهام النبَويّة السابقة، إلا أنّ مفهوم تماثل هذه المهام قد جرى تجاوزه في الفترة المكّيّة المتأخرة ليفسح المجال لـ "تعاقب الأنبياء". إنّ إصرار العلماء على نمط واحد من "التيبولوجيا القائمة على إعادة التمثيل"، مع إهمال الأنماط الأخرى من التيبولوجيا التي تنطوي على تقدّم تاريخي، قد أنتج صورة خاطئة عن القرآن بوصفه نصًا خاليًا من التطوّر الهام[18].

على الرغم من أنّ أمثلة التيبولوجيا منتشرة على نطاق واسع، كما سيتضح لاحقًا، إلا أنّ إدراك وجود التيبولوجيا في القرآن لم يحظَ باهتمام كبير حتى الآن. إذ بدأت الدراسات القرآنية الغربية بالقراءة الحَرفية للنصّ. ومنذ العمل الرائد لأبراهام غايغر عام 1833، دُرِسَ القرآن في الأساس بوصفه وثيقة مثيرة للاهتمام بسبب الطرق التي يعكس بها التصوّرات والأفكار الكتابية وما بعد الكتابية السابقة

(18) ومن الأمثلة الواضحة لذلك والتي لا تزال مؤثرة هي مقال رودي باريت،
Das Geschichtsbild Mohammeds', *Welt als Geschichte* 11 (1951): 214-24.
لا تحظى أطروحة باريت بموافقة
Heribert Busse, 'Herrschertypen im Koran', in Ulrich Haarmann and Peter Bachmann, eds, *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag* (Beirut; Weisbaden: In Kommission bei F. Steiner, 1979), 57,

ويتلقّاها[19]. [171] كانت مكانة القرآن كنصٍّ مقدّسٍ متسق خارج نطاق الدراسات النقدية التاريخية المبكرة. ورغم الفضل الكبير الذي يعود إلى غايغر وخلفائه في وضع القرآن ضمن سياق تقاليد العصور القديمة المتأخرة، [20] فمن الواضح أنهم تغاضوا عن تناول الجوانب اللاهوتية للقرآن، تاركين، نتيجة لذلك، الجوانب التأويلية مهملة بالكامل. وقد استمرت هذه الطريقة في قراءة القرآن حتى أيامنا هذه.

قلّة قليلة من الباحثين المعاصرين أولت اهتمامًا بالتيبولوجيا في القرآن. إذ يميل بعض العلماء إلى إنكار وجود التيبولوجيا في القرآن كليًّا. فقد اقتصر هيربرت بوسه، أحد أوائل العلماء المتخصصين في دراسة مظاهر معيّنة من التيبولوجيا القرآنية على نحو مكثّف، على تقنية قرآنية واحدة: المقارنة بين شخصيات سردية معيّنة، تتمتع بالسلطة والنفوذ تتساوى في الفضيلة أو - في أغلب الأحيان - في الشر. رغم حشدها من سياقات تاريخية وجغرافية متباينة، فإنها تشكّل مجموعات في سرد قرآني واحد. وقد حدد بوسه، وبعده آدم سيلفرستين، عددًا من هذه الشخصيات السردية التي تظهر من جديد في القرآن مقترنة "تيبولوجيًا" مثل فرعون وهامان، اثنين من الأشرار المضطهِدين للمؤمنين يظهران معًا[21]. إنّ تصنيف بوسه لأنواع الحكّام العادلين والظالمين المقترنين ببعضهم في القرآن، وعلى هذا النحو، يلقون الضوء على بعضهم بعضًا، هو أكثر صلة بتفسير الوظيفة السردية لشخصيات قرآنية أكثر هامشية، لكنه لا يبرز دورها في التطوّر التدريجي لرؤية عالمية ما ذات توجه كتابي[22]. ونظرًا لأنّ الأمثلة التي قدّمها بوسه تتعلق بحكّام غالبًا ما يكونون

---

(19) Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn: Baaden, 1833).

وللاطلاع على مدرسة الدراسات النقدية التاريخية التي أسسها غايغر، انظر،
Dirk Hartwig et al., eds, 'Im vollen Licht der Geschichte': Die Wissenschaft des Judentums und die AnfÌnge der kritischen Koranforschung (Würzburg: Ergon, 2008).

(20) Heinrich Speyer, *Die biblischen ErzÌhlungen im Qoran* (GrÌfenhainichen: Schulze, 1931); Josef Horovitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin: De Gruyter, 1926).

(21) Busse, 'Herrschertypen im Koran', and Adam Silverstein, 'Hāmān's Transition from Jāhiliyya to Islām', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34 (2008): 285-308.

(22) وبنحو هذا، يميز بوسه (Herrschertypen im Koran', 57)، العلاقة التيبولوجية بين تدشين

في صراع مع الأنبياء، فلا يمكن إنكار علاقتهم التيبولوجية بحاضر الرسول. ما يقترب أكثر من الفهم الوظيفي للتيبولوجيا القرآنية هو ما أبرزه سيدني غريفيث في منشور حديث له باسم "علم النبوة القائم على التيبولوجيا"[23]. يرى أنّ العقيدة الأكثر أهمية في القرآن، مفهوم النبوّة بوصفها وسيطًا شرعيًا وحيدًا بين المتعالي والعالم الواقعي، تستند إلى تصوير "تيبولوجي" للأنبياء. وفق هذه الرؤية، يُعدّ موسى الأقرب تيبولوجيًا إلى النبي محمد.

ومع ذلك، فإنّ كل هذه التجلّيات للتيبولوجيا لا تتطابق مع النموذج الذي أسسته القراءات الآبائية لنصوص العهد القديم استنادًا إلى لاهوت بولس. فهنا تُعتبر الشخصيات والأحداث الكتابية بمثابة إرهاصات لما سيكشف عن أهميتها في تمام الزمان مع مجيء [172] المسيح. تنطوي الوقائع المبكرة على وعد يتحقق في مرحلة متأخرة، وهو أمر غير متضمَّن في حالة إعادة-التمثيل. قد تبدو دعوة محمد بين أهل مكّة من نواحٍ كثيرة بمثابة إعادة-تمثيل لدعوة موسى بين بني إسرائيل، لكنها تخلو من نموذج "الوعد والتحقق" الشائع في الفكر المسياني اليهودي وعلى نحو خاص في الفكر التيبولوجي المسيحي. وهكذا، فإنّ موسى - الذي يُختزل في التيبولوجيا المسيحية إلى مجرّد إرهاص لمجيء المسيح - يَحتفظ في القرآن بمكانته كأبرز نبي كتابي، رغم إظهاره أوجه شبه قوية مع محمد. ولا يُنزل بأي حال إلى مرتبة نموذج أولي.

ولكن، هل يصح هذا الحكم بعدم وجود نمط الوعد-التحقق في التيبولوجيا القرآنية على القرآن بأكمله؟ عند النظر من كثب، نجد أنّ القرآن منذ بداياته يقدّم ثيولوجيا للميثاق تعتمد بشدة على نمط الوعد-التحقق[24]. تعكس بعض أوائل السُور المبكرة حقلاً من التوتر بين قطبين: الحدث المزدوج للخلق البدئي والتعليم الإلهي

سليمان لهيكل القدس وتطهير إبراهيم للكعبة، دون أن يلاحظ، مع ذلك، الوظيفة التطورية لهذا التشابه التي تخدم تأسيس مكة بوصفها القدس الجديدة.

(23) Griffith, *The Bible in Arabic*, 65

(24) Neuwirth, *Der Koran als Text der Spltantike*, 436-50.

من جهة، ونتيجته المزدوجة في يوم القيامة حين يفنى الكون ويؤدي البشر أمانة التعليم الإلهي بمحاسبتهم على أعمالهم من جهة أخرى. وفقًا لهذا الشكل من التفكير، فإنّ التعليم الإلهي يتضمن عمليًا وعدًا يجعله تحققُه ذا معنى بأثر رجعي. يمكن اعتبار ثيولوجيا الخلق-التعليم القوية هاته، التي تفترض مسبقًا وجود ميثاقٍ إلهي-إنساني قائم على مبدأ التوازن بين الفعل والجزاء - رغم أنّ هذا المفهوم لم يُصرَّح به بعد في القرآن المبكر - نوعًا من التيبولوجيا. تُقاس الأفعال البشرية وفقًا لمعايير الميثاق. ورغم أنّ هذا لا يسدّ الفجوة بين الكتاب المقدّس كنصٍّ سابق والرسالة القرآنية كنصٍّ لاحق، إلا أنه يربط الرسالة القرآنية بمرجعية سماوية، وإن كانت غير محددة. فبدلاً من شكل الوعد-التحقق الكتابي-القرآني، يُعاد تفعيل حقل من التوتر الثيولوجي معروف من التراث-الكتابي في القرآن ويُسلَّط الضوء عليه.

حتى الفترة المكّية المتأخرة، ظهرت التيبولوجيا بشكل رئيس في صورة توازٍ بسيط، أي، التصوير المتناظر للشخصيات الكتابية والمعاصرة، مثل موسى والنبي محمد. وهكذا، يُستوَعب التاريخ الكتابي في الحاضر الذي يكتسب بدوره بُعدًا ثيولوجيًا جديدًا كجزء من مشروع خلاصي كتابي. ومما لا ريب فيه أنّ التيبولوجيا قد تعمل أيضًا في الاتجاه المعاكس، فعلى سبيل المثال، يُعاد تشكيل الشعر الكتابي في السُور المبكرة ذات الصياغة الشعرية، وهكذا، يُستحث تعريب تراث المزامير الكتابية. ومع ذلك، فإنّ كل هذه الحالات من التيبولوجيا تهدف إلى إحداث تأثير شامل: استحسان الرسالة القرآنية للتراث الكتابي وفي بعض الحالات طبعه بأنماط الفكر العربي. يؤدي هذا إلى تبدّل في الإدراك-الذاتي الجماعي: يَظهر نوع من التاريخ المضاد يعيد كتابة التاريخ المحلي بمصطلحات كتابية. غير أنّ هذا يتبيَّن أنه عبء. وهكذا، في مرحلة لاحقة، تتعرّض الجماعة إلى تحدٍّ من المعارضين يتمثل في التوفيق بين التاريخ الكتابي المتخيل [173] والتاريخ والحياة الاجتماعية العربيين الحقيقيين. إنّ هذا التاريخ المضاد الذي نشأ بوساطة أداة التيبولوجيا التأويلية يحتاج بدوره إلى تهذيب بالأداة نفسها. ولربط الرؤيتين التاريخيتين هاتين، نحن بحاجة إلى شكل من التيبولوجيا يكون أكثر تعقيدًا يتضمن

الصورة المعرفية لـ "الوعد والتحقق". لا بدّ من غرس وجود هذه الجماعة ودورها الاجتماعي في الذاكرة العربية. هنا يظهر إبراهيم، المتجذّر في العالمين الكتابي والعربي، كشخصية توفيقية.

إنّ مفهوم الوعد في الكتاب المقدّس يرتبط ارتباطًا وثيقًا بإبراهيم. فقد حظي بنعمة الوعد بأنّ ذرّيته الإسرائيلية ستستقر في الأرض المقدّسة وتكتسب دورًا تاريخيًا هامًا، ما يجعله شخصية ذات أهمية سياسية كبيرة. في السُور المكيّة المبكّرة، أُغفِلَت هذه الأهمية السياسية تمامًا. يظهر إبراهيم بوصفه شخصية نموذجية أخلاقيًا ولكن خالية من الأهمية الجماعية. ولا يتخذ دورًا سياسيًا إلا في دعاء مكّي متأخر. وفي سورة إبراهيم، يسعى لتأمين وعدٍ لذرّيته العربية مماثل لما تلقّاه لذرّيته الإسرائيلية: أن يُصبح موطنهم المقدَّر، مكّة، مهد التوحيد العربي[25]. وهكذا، ترتقي مكّة إلى مرتبة الأرض الموعودة العربية. وفي زمن تبليغ الرسالة، كان الوعد قد تحقق بالفعل. وهكذا، تأسست الجماعة على أساس إبراهيمي.

ومع ذلك، فإنّ هذا النموذج المعرفي للوعد والتحقق سيتوارى في مرحلة لاحقة لصالح نهج أكثر تطورًا. سَيُحفِّز التحوّل الجذري النهائي - بناء الجماعة لهويّتها الخاصة - بما يمكن أن نسميه التيبولوجيا الأسطوروية [mythopoietic]، أي، اكتشاف أحداث نموذجية أصلية، وحدات أسطورية [mythemes]، شُكِّلَت في السردية الكتابية ولكن تحددها الجماعة كأساس لممارساتها الشعائرية المحليّة. مثل هذا الحدث النموذجي الأصلي، "المشهد الأصلي"، هو تضحية إبراهيم، التي تحددها الجماعة القرآنية بوصفها المغزى الخفي لممارسة الذبح الشعائري في الحج المكّي.

دعونا نتتبّع سيرة هذه الجماعة من كونها حلقة تقية تتبع أنماطًا شعائرية من العصور القديمة المتأخرة بقصد مشابهة نفسها بالجماعات التقية السابقة، إلى إعادة

---

(25) انظر:

Nicolai Sinai, *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation* (Weisbaden: Harrassowitz, 2009).

تشكيلها كجماعة دينية جديدة تنخرط في تبادل جدلي مع جيرانها، مطبّقين مرة أخرى أنماطًا من التيبولوجيا التي كانت راسخة في العصور القديمة المتأخرة.

تشكيل التراث الكتابي ومعالجة مأزق عربي

إنّ أفضل وصف لأوّل تناول للتراث الكتابي في القرآن هو بأنه 'تشكيل' للتراث الكتابي، أي، إعادة تمثيل للترتيل المزموري في [174] التلاوة القرآنية. وبذلك، يرسّخ جمهور النبي نفسه كجماعة شعائرية، معيدًا تجسيد مثال المزامير ومحاكيًا في الوقت نفسه أتقياء التقاليد المجاورة الذين يشتركون جميعًا في ممارسة تسبيح الله عبر وسط من التراكيب الشعرية القصيرة، أي، 'المزامير'. تُشابه السُور المبكرة المزاميرَ الكتابية إلى حد كبير. ويشير أحد الاستعمالات المبكرة لكلمة 'قرآن' (في سورة المزمّل: 1-10) إلى ممارسة موجودة مسبقًا للتلاوات الليلية، أو التهجد:

﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (1) قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (2) نِّصْفَهُ أَوِ انقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا (3) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا (4) إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا (5) إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا (6) إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا (7) وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا (8) رَّبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا (9)﴾.

الإطار الشعائري للتهجّد المقدّم هنا سيُملأ في أماكن أخرى بقراءات من المزامير. ما يُقرأ هنا يُحدَّد على نحو غامض على أنه القرآن - وهو على نحو جلي نوع جديد من النصوص الشعائرية لم يكن معروفاً من قبل في اللغة العربية. وقد أُعتُرِفَ في الدراسات العلمية بالعلاقة الوثيقة بين السُور المبكِّرة والمزامير الكتابية من حيث التأليف والموضوعات - ولكن ماذا عن علاقتها بالشعر العربي؟ اعتقد جوزيف هوروفيتز بوجود موضوعات مشتركة: إذ افترضَ أنّ سيناريوهات الجنّة القرآنية المبكِّرة عكست مشاهد الولائم في الشعر العربي القديم[26]. ومع ذلك، فإنّ

(26) Josef Horovitz, Das Koranische Paradies', *Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum* 6 (1923): 1-16. Reprinted in Rudi Paret, ed., *Der Koran* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975), 53-73.

هذه العلاقة ليست علاقة تشابه بل إعادة كتابة واستبدال: ينبغي ألا يُنظَر إلى لوحات الجنّة القرآنية التي تصوّر مجموعات من الرجال والنساء في بيئة طبيعية خصبة مزيَّنة بقطع فنية راقية على أنها مجرد تصويرات ساحرة. بل هي تستجيب لأزمة فكرية في المجتمع العربي القديم تنعكس في الشعر. علينا أن نقرأها كصورة معكوسة لـ 'المشهد الخرب' الموصوف في القسم الافتتاحي الرثائي-الفلسفي للقصيدة العربية، النسيب الذي يتأمل في 'المخيمات المهجورة' التي تترك الشاعر يائسًا مغموراً بشعور الخيبة لكونه متروكاً للقدر. فيُعبِّر عن مأزقه في تلك الصورة الآسرة لنقش ما، كتابة على صخرة، توصف على نحو غريب بأنها وحي، وهي رسالة غير لفظية تفرض نفسها على الناظر دون أن تكشف عن معناها.

إنّ تصوّر العالم هذا هو الذي يخاطبه القرآن المبكّر: إذ يتولى الله بنفسه دور القدر ويعيد تشكيل زمن الإنسان، الذي لم يعد الآنَ [175] دائرياً كما كان في المفهوم الجاهلي للزمن، بل يمتد من الخلق الأول إلى نهايته يوم القيامة. وهكذا، فإنّ الوصف القرآني للجنّة لا يقلب الصورة السابقة للطبيعة بما هي موحشة ومخيفة فحسب، بل يعيد أيضاً تفعيل التأمل في التاريخ من خلال إعادة صياغة الشعر العربي القديم. إنّ العلامات غير المقروءة للنقش الرمزي، الوحي، يُحبطها وضوح آيات النصّ المقدّس. يعاود هذا الغموض، الوحي، الظهور في القرآن ولكن بوظيفة معكوسة ككشفٍ [revelation] ما، مقدِّماً بذلك المفتاح الحقيقي لفهم العالم(27)*.

---

(27) Angelika Neuwirth, 'The "Discovery of Writing" in the Qur'an: Tracing an Epistemic Revolution in Late Antiquity', in Nuha al-Shaar, ed., *Qur'an and Adab* (Oxford: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies), forthcoming.

(*) المترجم: تقارن المؤلفة هنا بين معنيين أو استعمالين مختلفين لكلمة وحي في اللغة العربية، الأول، تُستعمل فيه كلمة وحي لوصف كتابة غامضة غير واضحة كتبها أحدهم على صخرة ما ويظهر ذلك فيما يذكره الشعراء العرب الجاهليون في أشعارهم وهم يرصدون حوادث أيامهم، والثاني، تُستعمل فيه كلمة وحي حصرًا في بيان أو كشف معنى ما ورفع الغموض وهو المعنى الذي اختاره القرآن لها. تذكر المؤلفة أمثلة نافعة جدًا وتستطرد بفوائد كثيرة في دراستها في الهامش أعلاه، لذا، يفضّل مطالعتها لمزيد من الفائدة.

اختراق التراث الكتابي

خلال المرحلة المكّيّة الوسطى من دعوة النبي، حدث تحوّل في الوعي المجتمعي: تبنّي المجتمع الوليد لهويّة جديدة كخلفاء لبني إسرائيل. إنّ الوعي بالمشاركة في ممارسة شعائرية مشتركة مع المجتمعات السابقة أو الأفراد الأتقياء لم يكن بعد مساوياً لمشاركتهم في وضعهم العهدي المتجذّر تاريخياً. جاء هذا الوعي الجديد مع ضرورة إضفاء الشرعية الذاتية على هذا المجتمع الوليد الذي نشأ في ظل ظروفه المحفوفة بالمخاطر. توثّق سُور الفترة المكّية الوسطى على نحو خاص محاولة هذا المجتمع فصل نفسه عن مركز العبادة المكّي وإعادة تموضعه في فضاء متخيل، الأرض المقدّسة، مشهد التاريخ التوراتي الذي تهيمن عليه شخصية موسى البارزة. وقد تحقق ذلك من خلال استراتيجيات نصّيّة متنوعة. لكنّ الأكثر إثارة للدهشة هو إعادة سرد القصص الكتابية على نحو متكرر في السُور المتأخرة التي تشغل عادة الجزء المركزي من التأليف. في حين تُقدِّم بدايات السُور الطوال وخواتيمها معالجات لقضايا محليّة وخطابات مواساة للنبي وجدالات وتحذيرات، تبرز القصة الكتابية في المركز على نحو استثنائي. أي إنها تنقل المستمعين بعيداً عن حياتهم الواقعية إلى زمن بعيد وأماكن نائية تتعلق بعالم بني إسرائيل، الذي تبنّوه في منفاهم الداخلي كوطن نصّي لهم. ليس بعيدًا ملاحظة أنّ هذا الموقع الخاص بالسرد الكتابي داخل السورة يتطابق مع موقع القراءة أو قراءة التوراة في الممارسات التعبّدية المسيحية واليهودية على التوالي[28]. وهكذا، فإنّ السورة في هذه المرحلة قد تكون بمثابة السكريبت أو الليبريتو للعبادة الإلهية الكاملة. لذا، ليس من المستغرب أن نجد النصّ المقدّس بحد ذاته، الكتاب، بوصفه المرجع النهائي الذي يشهد على صدق رسالة المُبلِّغ، مذكوراً صراحةً في بدايات [176] السُور المكّيّة الوسطى ونهاياتها. وهذا يتوافق مع أطروحة غاي سترومسا القائلة إنّ ارتقاء النصّ المقدّس إلى مرتبة السلطة العليا هو أحد "التحولات الدينية" الرئيسة في العصور

---

(28) Neuwirth, *Der Koran als Text der Spîtantike*, 360-78.

القديمة المتأخرة[29]. وبما أنّ هذا النصّ يمثّل، على مستوى معيَّن، الذاكرة الجماعية، فمن الضروري فهمه لسد الفجوات الوجودية بين المواقف المعاصرة والماضي الديني المجيد. يحدث هذا إمّا من خلال توسيع النصّ المقدّس أو - وهذا ينطبق على القرآن - من خلال استكشاف الطريقة التي يمكن بها للنصّ المقدس أن يَقرأ نفسه داخلياً وتناصّيًا.

إنّ الاحتفاء بالنصّ المقدّس في القرآن ليس مجرّد أسلوب أدبي، بل إنّ فكرة استذكار النصّ المقدّس أدّت إلى توسّع هائل في الوعي الجماعي خلال الفترة المكّيّة المتأخرة. فأولاً، امتدت طوبوغرافيا التاريخ ذي الصلة إلى ما وراء الجزيرة العربية لتشمل موطن الرسل السابقين؛ وهكذا، برزت الأرض المقدّسة كمنطقة مباركة على نحو خاص. وفي مرحلة ما خلال هذه الفترة، كان التوجّه في الصلاة إلى "المسجد الأقصى"، أي، هيكل القدس، نافذًا على المستوى الشعائري أيضاً، حيث اتخذت الجماعةُ القدسَ قِبلةً لهم، مُحكِمَةً بذلك توسيع الأفق الرمزي ليشمل عالم بني إسرائيل، قوم موسى[30]. يرتبط هذا الإصلاح الديني ارتباطاً وثيقاً بتجربة شخصية للنبي محمد، وهي الإسراء به إلى الأقصى في القدس. في الآية الأولى من سورة الإسراء، تظهر القدس كوجهة أُسري بالنبي إليها ليلاً:

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

رغم أنّ هذا المكان إنما ذُكر على نحو غير مباشر، إلا أنه يتضح بلا لبس من خلال الإشارة إلى الأرض المقدّسة، ﴿الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ﴾، التي كانت معروفة للمجتمع من خلال روايات كتابية متباينة. غير أنّ هيكل القدس كوجهة لإسراء النبي لا يتطابق مع هذا الموقع التاريخي، بل جرى تكييفه وفق تصوّر العصور القديمة المتأخرة للأماكن المقدّسة. فالبيت اليهودي، أي، المعبد بوصفه 'بيت الله'، يُنظر

(29) Guy A. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults: Die religisen Mutationen der Spİtan-tike* (Berlin: Suhrkamp, 2011), 53-85.

(30) Neuwirth, 'The Spiritual Meaning of Jerusalem in Islam'.

إليه على أنه مسجد، مكان يؤدي فيه البشر الصلاة. وقد بُني كنظير للكعبة، وهكذا، دُمَجَ في الفضاء العربي. ومن ناحية أخرى، يمكن فهم إسراء النبي إلى أرض بني إسرائيل بمصطلحات توراتية، كمحاكاة لموسى. فقد رُفِع موسى إلى جبل عالٍ ليتلقّى الألواح. وبالمثل، نُقل النبي إلى مكان مقدّس - وإن لم يكن للقاء أسطوري مع الله، [177] وإنما لاختبار شخصي للمقدّس عند نقطة القِبلة، المكان الذي وجّه إليه صلواته. بل تبدو تيبولوجيا موسى أكثر وضوحًا من صياغة الإسراء التي تُردّد صدى الأمر الإلهي الموجَّه لموسى في سورتي طه والشعراء: ﴿أَسْرِ بِعِبَادِي﴾. ورغم أنه ليس خروجًا جماعيًا حقيقيًا، بل خروج روحي فردي، إلا أنّ الإسراء ما برح يعكس شعور النصر والتحرر الذي يتخلل قصة الخروج - وهو امتياز موسوي استُوليَ عليه.

لم يفهم كثير من مستمعي النبي تيبولوجيا موسى، ورفضوا تصديق تجربته. وفي السورة نفسها، في الآية 93 من سورة الإسراء، تحدّوه قائلين:

﴿وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حتى... تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾.

يفسّر المعارضون كلام النبي بالمعنى الحرفي. ولأنه يدّعي على نحو متكرر أنّ كلامه مستمد من كتاب سماوي - يمكن مقارنته بموسى الذي تلقّى الكتاب السماوي في شكل ألواح - فإنهم يضغطون عليه لتقديم النصّ المقدّس المتعالي في شكل مادي. ففي بيئة كان فيها الوحي مألوفًا منذ زمن طويل في شكل مصاحف أو لفائف، بدت البلاغات الشفوية المجرَّدة مثل تلك التي قدّمها النبي تفتقر إلى الحجّيّة. لكنّ العائق الحاسم أمام المعارضين هو عجزهم عن تطبيق التأويل الجديد للتيبولوجيا الذي يكمن وراء الخطاب القرآني حيث يكون المعنى الظاهري مراوغًا، والحقيقة لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال إشارات إلى فضاء نصّي ما. إنّ ادعاء القرآن لمرتبة النصّ المقدّس يرتبط بقوة بتطبيق تأويل التيبولوجيا.

هل هناك نمط وعد-تحقق متضمَّن هنا؟ من اللافت للنظر أنّ خروج موسى الذي رويَ في مكّة عدة مرات (سورة طه، سورة الشعراء) يُقدَّم دائمًا كسردية عقابية

- دراماتيكية نظرًا لكمية العنف المتضمنة - ولكنها خالية بالكامل من بعدها السياسي الكتابي. لا توجد حاجة إلى أوبئة مصرية، ولا كوارث تهدِّد دولة مصر بأكملها، لدفع فرعون إلى السماح للشعب بالرحيل. يُصوَّر الخروج على أنه خلاص النبي موسى من أعداء شرسين، خلاص فردي يشاركه مع أتباعه وحدهم. لا يوجد بناء أمة على المحك. تخبرنا الآية الأولى من سورة الإسراء أيضًا عن تجربة شخصية لنبي، ولكنها تحمل أيضًا صبغة سياسية، لإنها تؤدي إلى ترقية الكعبة المكّيّة المحليّة إلى مرتبة الحرم الكبير بحد ذاته، أي، الهيكل. وبذلك، تُوسَّع خريطة الأماكن المقدّسة مع بقاء مكّة نقطة الانطلاق.

إنّ ارتفاع مكانة مكّة المتحقق على هذا النحو يتجسّد في دعاء إبراهيم الوارد في سورة متأخرة إلى حد ما، حيث يجعل الأرض المباركة - وهي وجهة بني إسرائيل الموعودة لإبراهيم في سفر التكوين 15 - على قدم المساواة مع الحَرَم المكّي، موطن أمة التوحيد الجديدة. ففي سورة إبراهيم، يتشفَّع إبراهيم لذرّيته العربية طالبًا رزقهم ونجاحهم، ليس في أرض تفيض لبنًا وعسلًا، بل [178] في أرض مكّة القاحلة، التي تستمد تشريفها من وجود الحرم فيها، والتي ستكون نقطة انطلاق للعبادة التوحيدية[31]:

> ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الْأَصْنَامَ... رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ... الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ (إبراهيم: 34-39).

يبرز بجلاء وراء هذا النصّ مشروع 'أمة' محددة أيديولوجيًا. وبسبب الوجود الحقيقي للجماعة التوحيدية في موقعها، فإنّ هذا الوعد قد تحقق بالفعل. ومع ذلك، فإنه في هذه المرحلة ليس هناك سوى تصوّر-ذاتي جديد للجماعة التي تعتبر

---

(31) Sinai, *Fortschreibung und Auslegung.*

نفسها منفّذة لمشروع إبراهيمي يربطها ببيئتها العربية. وكما يتضح من التاريخ الحقيقي للجماعة، فإنّ إعادة قراءة التاريخ الكتابي لإدراج الذاكرة العربية المحلية، وحتى تقديم إبراهيم كأب للعرب على وجه الخصوص، لم يحل الصراع مع الوثنيين. وقد استمر ذلك الصراع وأدّى في النهاية إلى افتراق الطرق وهجرة الجماعة إلى المدينة.

تجاوز التراث الكتابي: صياغة أسطورة جديدة

بمجرّد أن ننتقل إلى المرحلة الأخيرة من التطوّر، وهي مواجهة الجماعة للكتاب المقدّس في المدينة، تظهر تغييرات هائلة. مع إقامة هذه الجماعة علاقاتٍ وثيقةٍ مع أهل الكتاب (وبشكل رئيس اليهود المتعلمين)، يدخل إلى المشهد تجلٍّ آخر للكتاب المقدّس، يختلف عن مفهوم غريفيث لـ 'الكتاب المقدّس المفسَّر' المتاح عالميًا، والذي كان يحمل طابعًا مسيحيًا واسع الانتشار. إنّ الكتاب المقدّس الذي تُسلَّط عليه عدسة التفسير الحاخامي هو ما كان في استعماله اليهودي في الشعائر والسجالات. مكّنت مواجهة المحاورين اليهود ذوي الخبرة في التفسير هذه الجماعة من إعادة اكتشاف الأدلة الكتابية على مواقفهم اللاهوتية الخاصة بهم.

ينبغي تصوّر يهود المدينة - بعيدًا عن كونهم معارضين للنبي منذ البداية - كمحاورين مهمين لتلك الجماعة، لم يقتصر ما قدّموه على معرفة كتابية أكثر دقة فحسب وإنما أيضًا مناهج تأويلية جديدة للنصوص الكتابية. لا بدّ أنّ تأثير مهاراتهم التفسيرية على السجالات التي جرت بينهم وبين الجماعة الجديدة - والتي [179] لا يمكننا تتبع سوى بقايا منها - كان بالغ الأهمية. إذ يظهر اهتمام مفاجئ وغير متوقع في سورة آل عمران بمسألة 'وضوح' النصوص المقدّسة أو غموضها، وهي مسألة تحتاج إلى وضعها في سياق المبدأ التفسيري اليهودي المتعلق بالوجوه المتعددة للتوراة[32]. تنصّ الآية 7 من سورة آل عمران على:

(32) انظر:
Angelika Neuwirth, 'Mary and Jesus Counterbalancing the Biblical Patriarchs. A

﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.

تثير هذه الآية، للمرة الأولى، مسألة المتشابه التأويلي في النصّ المقدّس، وهي تأتي مفاجئة في ضوء الآيات الكثيرة السابقة التي يصف فيها القرآن نفسه بأنه نصّ مبين، مثل الآية 2 من سورة الشعراء: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾. وعلى ذلك، لماذا ينبغي أن تكون هناك آيات متشابهات؟ تبقى هذه المشكلة بلا حل ما دمنا نتجاهل السجال المستمر للجماعة مع أتباع الديانات الأقدم.

ومع ذلك، علينا أن نتذكّر أنه ليس التفسير المسيحي وحده، بل أيضًا جزء كبير من التفسير اليهودي يعتمد على المجاز والأسطوروية. إنّ التجربة التأويلية التي يمثلّها كلٌّ من اليهود والمسيحيين هي ما تتفاعل معه السُور المتأخرة من القرآن. ومن الأمثلة المفيدة على نحو خاص: إعادة تفسير مفهوم المسجد الأقصى في المدينة. كان أحد أوائل الإصلاحات التي نُفِّذَت في المدينة هو تغيير اتجاه القِبلة من القدس إلى مكّة، وهي خطوة تضمّنت رفع مكانة الكعبة إلى مرتبة القدس بوصفها أشرف الحرمين، وفي الحقيقة بوصفها مركز العالم الحرام حيث تتلاقى الصلوات لترتفع إلى السماء. هذه الخطوة الهامة، التي كان لابد من تحقيقها أمام معارضة شديدة، تلقي الضوء على تحوّل تأويلي جديد.

لقد تبيّن أنّ المفاهيم الدينية التي كانت حتى ذلك الحين مُسلَّمًا بها تحمل وزنًا رمزيًا كبيرًا. فالحَرَم في القدس، الذي كانت تتطلع إليه أنظار الجيران من اليهود والمسيحيين في المدينة، قدَّم نفسه للمجتمع الوليد في ضوء جديد. وكان، في التراث الحاخامي، هو الأساس نفسه للمذبح الذي أقامه إبراهيم مع إسحاق

Re-reading of *Sūrat Maryam* in *Sūrat āl ʿImrān* (Q 3.1-62)', *Parole de l'Orient* 30 (2005): 231-60, and Angelika Neuwirth, 'The House of Abraham and the House ofAmram: Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism', in *The Qurʾān in Context*, edited by Neuwirth et al. (Leiden: Brill, 2009), 499-532.

[180] للتضحية على جبل المُريا(33). أما المسيحيون، على النقيض من ذلك، فقد فصلوا الهيكل بالكامل عن موقعه الطبوغرافي. إذ حوّل آباء الكنيسة الهيكل إلى صرح روحي مرتبط بـ جلجثة الذي 'شُيِّد' أيضًا من خلال تآزر بين الأب والابن، هذه المرة من خلال الرب والمسيح، النموذجان المضادان لإبراهيم وإسحاق، 'المهندسان الحكيمان للإيمان'، كما يسميهما أفرام النصيبي(34). لكنّ هذه الصورة للقدس لم تعد متماشية مع المكانة الراسخة للمسجد الأقصى الذي طال تقديره بوصفه المركز العالمي للتوحيد. ومع ذلك، فإنّ كلا التقليدين بُنِيَ على أساس تيبولوجي مشترك: تحتاج الأحرام التوحيدية على نحو جلي إلى أن تكون ذات أصل إبراهيمي وهي مدينة لتضحيةٍ قُدِّمت على نحو تآزري من لدن أب وابن. على هذه البديهية بُنيت القصة القرآنية لتأسيس الكعبة بوصفها الهيكل الجديد.

كانت قصة تضحية إبراهيم قبل ذلك موضوعًا في سورة مكّية معيّنة، حيث جاءت لتوضّح ولاء إبراهيم المطلق. ولكن بقي اسم الذبيح والموقع المحلي للحدث غير محددين. وفي المدينة، حيث كانت فكرة العقيدة والتضحية بعامة ذات أهمية قصوى بين اليهود المتعلمين، كان لابد من إعادة صياغة القصة التربوية غير المرتبطة بخطاب التضحية. ولتكييف هذه القصة مع المتطلبات اللاهوتية الجديدة، كان من الضروري التطرّق إلى بُعد بناء-الأمة في العقيدة. ولموازنة مكانة إبراهيم كأب للإسرائيليين، كان لابد أيضًا من اعتباره أبًا للقبائل العربية - وهي مكانة مثبتة في الكتاب المقدّس لكنها لم تكن محل إجلال كبير في اللاهوت اليهودي أو المسيحي. دعونا ننظر بإيجاز إلى النصّ المكّي للعقيدة (سورة الصافات) وزيادته المدنية التي يمكن التعرّف عليها بسهولة من خلال طول آيتها الأكبر (الآية 102).

---

(33) للاطلاع على الآثار المتأخرة المرتبطة بقصة العقيدة [Akedah]، انظر،
Lukas Kundert, *Die Opferung, Bindung Isaaks: Gen 22:1-19 in frühen rabbinischen Texten* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner,-ززز).

(34) العلاقة التيبولوجية بين قصة العقيدة في التفسير اليهودي والمسيحي والقرآن اكتشفها جوزيف ويتزتوم،
'The Foundations of the House (Q 2: 127)', *Bulletin of* the School of Oriental and African Studies 72.1 (2009): 25-40.

﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ (101) فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ (102) فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ (103) وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ (104) قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (105) إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ (106) وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ (107) وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ (108) سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ (109)﴾.

تتوافق هذه القصة بدون الآية 102 مع سفر التكوين 22، إلا أنّ الآية 102 الطويلة المضافة تجعل الحدث على نحو لا لبس فيه في مكّة، وهكذا، تربطه بأسطورة [181] أصل الكعبة. وفقًا للآية 102، كان إبراهيم وابنه في حجهما بمكّة يستعدان لشعيرة السعي بين الصفا والمروة[35]، عندما حدثت الرؤيا، وهي رؤية المنام التي تضمنت الدعوة لتضحية الابن. وكان كلاهما، الأب والابن، على استعداد لهذه التضحية - وهذا يتماشى مع التراث الحاخامي، وإن كانت هويّة هذا الابن بوصفه إسحاق البطريرك قد اكتسبت أهمية محورية. في القرآن، لم يُذكر اسم الابن لا في النصّ الأساسي ولا في "الملحق"، الآية 102. لكنّ هويّته معروفة من أسطورة تأسيس الكعبة التي ظهرت في ذلك الحين. تعتمد قصة التأسيس هاته على سيناريو التآزر بين الأب والابن كما قُدِّم في قصة التضحية الحاخامية. ووفقًا لسورة البقرة، الآيات 126-128، يرفع إبراهيم مع ابنه قواعد البيت. لكنه لم يعد المذبح على جبل المريّا، بل ما جرى تأسيسه هو الكعبة في مكّة، والابن المشارك في هذا العمل ليس إسحاق، جد الشعب اليهودي، بل إسماعيل، جد العرب.

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ... وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (127)﴾.

---

(35) للاطلاع على مناسك الحج، انظر،
Gerald Hawting, 'Pilgrimage', *Encyclopedia of* the Qur'an (Leiden: Brill, 2003), 3: 91-100.

إنّ قواعد الحرم المكّي، الكعبة، قد رُفِعَت بطريقة تشبه على نحو لافت تلك التي رفع بها إبراهيم - وفقًا للتراث الحاخامي - قواعد هيكل سليمان. وهكذا، برزت مكّة بوصفها أورشليم جديدة.

غير أنّ إعادة البناء التيبولوجية لمكّة بوصفها أورشليم جديدة لا تتوقف عند الشرعية "الكتابية" للحَرم من خلال بناء جينالوجيا موازية تعود إلى إبراهيم. فمكّة مدعوة أيضًا إلى اللحاق بأورشليم، بل وتجاوزها في أهميتها الروحية، وتحديدًا كنقطة انطلاق لنشر العبادة الإلهية التوحيدية والعبادة القولية على وجه الخصوص. يستمر الدعاء الذي تلاه إبراهيم وابنه على نحو التالي:

﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (129)﴾.

هذا الدعاء يقترب كثيرًا من النبوءة التي نطق بها إشعياء بشأن القدس، حيث تقول (إشعياء 2: 3): "لأَنَّهُ مِنْ صِهْيَوْنَ تَخْرُجُ الشَّرِيعَةُ، وَمِنْ أُورُشَلِيمَ كَلِمَةُ الرَّبِّ".

إنّ هذا الدعاء، على غرار الدعاء السابق الذي يعود إلى أواخر الفترة المكّية، هو نبوءة تحققت بالفعل: فالرسول المتلهّف لمجيئه، [182] والذي سيعلّم الكتاب والحكمة، قد جاء بالفعل في شخص النبي محمد. أما الكتاب الذي من المفترض أن يعلّمه - رغم أنه لم يكتمل بعد في ذلك الوقت - فهو في طور الإتمام.

التيبولوجيا العكسية

ومع ذلك، لا يقتصر القرآن على أسلوب السرد القصصي لنقل القناعة القائلة إنّ قراءة الكتاب المقدّس ليست حكراً على اليهود والمسيحيين، وأنّ عددًا غير قليل من قراءاتهم قاصر. بل يُتعامل مع القضايا الخلافية من خلال السجالات والخطابات المباشرة. ومن المواضع التي ينقدها: نمط التفكير وفق المقولات

الجينالوجية الذي يتجلّى في الرؤية اليهودية عن الامتياز بفضل 'استحقاقات الآباء'. يحدد القرآن مقالة الإيمان هاته على أنها استنتاج خاطئ من الوعد الكتابي بالبركة الذي تلقّاه إبراهيم بعد موافقته على التضحية بابنه. فقد نال وعداً بالبركة التي، وفق الفهم القرآني، أخطأ المفسّرون اليهود في قصرها على ذريّة إبراهيم الإسرائيلية وحدها. فيُستدعى إبراهيم نفسه لتصويب هذا الاستنتاج في البقرة: 124:

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾.

إنّ استئثار اليهود والمسيحيين بإبراهيم يُقوَّض بحجة سبق أن استعملها بولس: جاء إبراهيم قبل شريعة موسى ومجيء المسيح. إنّ ما يهم هو تقواه النموذجية. وإخلاصه لله يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الاستسلام الذي يقوم عليه الإسلام - حتى يمكن اعتبار كلمة 'إسلام' ترجمة لفظية للاستسلام، تلك الفضيلة الإبراهيمية. إذ نقرأ في الآيتين 66 و68 من سورة آل عمران:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنجِيلُ إِلَّا مِن بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ... مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (67) إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ (68)﴾.

هذه الخطوة الأخيرة في سيرة هذه الجماعة نحو هويّة جديدة بما هي إيمان إبراهيمي تؤكّد العلاقة الوثيقة بين الرسول وإبراهيم. فمحمد نبي من التقليد الكتابي، لكنه في الوقت نفسه نبي من تقليد-مضاد، على غرار إبراهيم ما قبل اليهودية والمسيحية، الذي سبق أن عرّفه بولس بأنه عبدٌ لله قبل ظهور العهد الإسرائيلي، وهكذا، بقيَ محسوبًا على [183] 'الأمميين'، أي، غير اليهود. وعلى ذلك، فإنّ النبي محمد هو نبي من الأمميين (الأعراف: 158):

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾.

إنّ ظهور القرآن بهذا الشكل لا يحمل رمزية كتابية فحسب، بل هو أيضًا متأثر بالسياق النصّي للعصور القديمة المتأخرة. والاستراتيجيات التأويلية المطبَّقة في القرآن هي خاصية مشتركة بين الجماعات التوحيدية وحتى الوثنية في ذلك العصر. يمكن تصنيف الكثير منها كأنماط من التيبولوجيا. ولكن حتى الآن لم ينجح العلماء في وضع التقليدين القرآني والكتابي على قدم المساواة. إذ لا يزالون يميلون إلى التفريق بين "الموروث الكتابي الأصيل" في القرآن والقراءات القرآنية التيبولوجية للقصص الكتابية التي تظهر بوصفها "انحرافات" عن النماذج الكتابية، وهكذا، توصف بأنها "أساطير"[36]. يكشف هذا التصنيف عن تحيّز لاهوتي لا يزال قائمًا. ومع ذلك، فإنّ إعادة صياغة القرآن للقصص الكتابية مثل قصة التضحية على أنها حدثت في مكّة، لا ينبغي اعتبارها اختلاقات، بل تمثّل تطوّرات من العصور القديمة المتأخرة، أو "تحديثات"، إن جاز التعبير، لنصوص كتابية معيّنة. إنها تعكس قراءة إبداعية لنماذج تفسيرية قديمة معروفة من الممارسات الكنسية والحاخامية والعهد الجديد. من هذا المنظور، يُثبِت القرآن أنه لاعب فاعل ومبتكِر في حقل السجال في العصور القديمة المتأخرة. كانت آثاره جوهرية: فقد امتدت الطبوغرافيا الكتابية إلى الجزيرة العربية، وأُسِّسَت مكّة بوصفها أورشليم جديدة. أخيرًا وليس آخرًا، أثبتَ معلِّم جديد للاستقامة وجوده في شخص النبي محمد الذي سار على خطى عيسى في نواحٍ كثيرة. وقد بشَّر به إبراهيم، الذي حمّله مسؤولية الانتقال من الدين الشعائري العربي القديم إلى دين سماوي: لذا، فإنّ مهمته لا تنفصل عن مهمة شخصية إبراهيم.

لفهم هذه الابتكارات القرآنية على نحو صحيح، نحتاج إلى إدراج القرآن في العالم النصّي والتأويلي للعصور القديمة المتأخرة. إذ ليس الكتاب المقدّس الذي في أيدي اليهود والمسيحيين هو المعيار النهائي لما يُعدّ موروثًا توحيديًا أصيلًا

(36) Reuven Firestone, 'Abraham', *Encyclopedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2001), 1: 5-11.

متوافقًا مع الكتاب المقدّس، لأنّ هذا الفهم المسيحي أو اليهودي غالبًا ما يكون نتيجة قراءات تفضّل [184] أفكارًا معيّنة على أخرى. وقد تكون القراءة القرآنية للكتاب المقدّس هي التي تفتح عين القارئ على مقصد وحدة نصّية ما في الكتاب المقدّس. في مثل هذه الحالات، يمكن للقراءة القرآنية أن تساعد في إعادة التحقق من القراءات الكتابية الراسخة لأجل استبعاد تهميش نصوص معيّنة لصالح أخرى أكثر قبولاً تراثيًا، كما كان الحال مع الآثار الكتابية حول إسماعيل. وفي ضوء تحليلنا لقصص إبراهيم في القرآن، ربما سنضطر إلى إعادة قراءة نصوص إبراهيم وإسماعيل في الكتاب المقدّس، مدركين أخيرًا أبعادها السياسية الجوهرية التي همشّتها التقاليد اليهودية والمسيحية بشكل كبير.

المصادر والمراجع

Abu Zayd, Nasr Hamid. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics.* Utrecht: Humanistics University Press, 2004.

Arkoun, Mohammed. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought.* London: Saqi Books, 2002.

Azmeh, Aziz al-. *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and His People.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Bobzin, Hartmut. 'Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies'. In Jane Dammen McAuliffe, ed., *Encyclopedia of the Qur'an.* Leiden: Brill, 2004, 4: 235–53.

Brown, Peter. *Late Antiquity.* Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Busse, Heribert. 'Herrschertypen im Koran'. In Ulrich Haarmann and Peter Bachmann, eds, *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65 Geburtstag.* Beirut; Weisbaden: In Kommission be F. Steiner, 1979, 56–80.

Campanini, Massimo. *Modern Muslim Interpretations.* London; New York: Routledge, 2011.

Conrad, Sebastian. 'Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique'. *American Historical Review* 117 (4) (2012): 999–1027.

Firestone, Reuven. 'Abraham'. *Encyclopedia of the Qur'an.* Leiden: Brill, 2001, 5–11.

Franke, Ute, Ali al-Ghabban, Joachim Gierlichs, and Stefan Weber, eds. *Roads of Arabia: Archaeological Treasures of Saudi Arabia.* Berlin: Wasmuth, 2012.

Geiger, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Bonn: Baaden, 1833.

Griffith, Sidney. *The Bible in Arabic: The Scriptures of the 'People of the Book' in the Language of Islam.* Princeton: Princeton University Press, 2013.

Hartwig, Dirk, Walter Homolka, Michael J. Marx, and Angelika Neuwirth, eds. *'Im vollen Licht der Geschichte': Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung.* Würzburg: Ergon, 2008.

Hawting, Gerald. 2003. 'Pilgrimage'. *Encyclopedia of the Qur'an.* Leiden: Brill, 2003, 3: 91–100.

Horovitz, Josef. 'Das Koranische Paradies'. *Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum* 6 (1923): 1–16. Reprinted in Rudi Paret, ed., *Der Koran.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.

Horovitz, Josef. *Koranische Untersuchungen*. Berlin: De Gruyter, 1926.

Kundert, Lukas. *Die Opferung, Bindung Isaaks: Gen 22:1–19 in frühen rabbinischen Texten*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1998.

Neuwirth, Angelika. 'The Spiritual Meaning of Jerusalem in Islam'. In Nitza Rosovsky, ed., *City of the Great King: Jerusalem from David to the Present*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Neuwirth, Angelika. *Studien zur Komposition der Mekkanischen Suren*. Studien zur Sprache. Geschichte und Kultur des islamischen Orients. 2nd edn. Berlin: Walter De Gruyter, 2007.

Neuwirth, Angelika. *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2010.

Neuwirth, Angelika. *Koranforschung—eine politische Philologie?: Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie*. Litterae et Thologia. Berlin: de Gruyter, 2014.

Neuwirth, Angelika. *Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Neuwirth, Angelika. '*Jesus und Muhammad*—Zwei spätantike Lehrer? Ein Versuch, den Koran im Licht der Lehre Jesu "neu zu lesen"'. In Thomas Fornet-Ponse, ed., *Jesus Christus: von alttestamentlichen Messiasvorstellungen bis zur literarischen Figur*. Münster: Aschendorff, 2015.

Neuwirth, Angelika. 'The "Discovery of Writing" in the Qur'an: Tracing an Epistemic Revolution in Late Antiquity'. In Nuha al-Shaar, ed., *Qur'an and Adab*. Oxford: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, 2017.

Nöldeke, Theodor, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträsser, and Otto Pretzl. *Die Geschichte des Korantextes*. Leipzig, Dieterich, 1938. Reprint: Hildesheim: Olms, 1961.

Paret, Rudi. 'Das Geschichtsbild Mohammeds'. *Welt als Geschichte 2* (1951): 214–24.

Paret, Rudi, ed. *Der Koran*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.

Reynolds, Gabriel. *The Qur'ān and its Biblical Subtext*. New York: Routledge, 2010.

Sahas, Daniel. *John of Damascus: The 'Heresy of the Ishmaelites'*. Leiden: Brill, 1972.

Schmidt, Nora, et al. *Denkraum Spätantike: Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran*. Episteme in Bewegung. Weisbaden: Harrassowitz, 2016.

Silverstein, Adam. 'Hāmān's Transition from Jāhiliyya to Islām'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34 (2008): 285–308.

Sinai, Nicolai. *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation*. Weisbaden: Harrassowitz, 2009.

Sinai, Nicolai. 'The Qur'an as Process'. In Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, eds, *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*. Leiden: Brill, 2010.

Sizgorich, Thomas. *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*. Divinations: Rereading Late Ancient Religion (series). Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

Speyer, Heinrich. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Gräfenhainichen: Schulze, 1931.

Stroumsa, Guy G. *Das Ende des Opferkults: Die religiösen Mutationen der Spätantike*. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2011.

Witztum, Joseph. 'The Foundations of the House (Q 2: 127)'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72 (2009): 25–40.

الفصل السادس

هل كان هناك أنبياء في الجاهلية؟

جيرالد هوتنغ

المشكلــة

[186] إنّ تراث النبوّة المرتبط بمحمد هو تراث محدَّد: إذ يُصوَّر محمد كواحد من سلسلة كان أسلافه فيها بشكل رئيس شخصيات معروفة في الكتب المقدّسة اليهودية والمسيحية. وعندما يُشار إليه كنبي، فلا يُقصد بذلك مجرّد أنه امتلك قدرات أو مواهب "شبيهة بالأنبياء"، بل إنه كان وريثًا لتراث نبوي عمره قرون وكان مشترَكًا، مع مراعاة الفوارق، بين اليهود والمسيحيين. وبناءً على ذلك، تُناط به مصطلحات استُعملت فيما يتصل بالأنبياء في ذلك التراث، أبرزها مفردة نبي (وتعادل ***prophetes*** باليونانية)، وهي الصيغة العربية للكلمة السامية الشائعة التي تقابل "**prophet**"، ومفردة "رسول" (وتعادل ***apostolos*** باليونانية، وملأخ أو شاليح بالعبرية)، التي تُقابل "**messenger**"[1].

نتوقع أن يظهر نبي من هذا النوع في مجتمع كان على دراية إلى حد ما بذلك التراث، حيث كان هناك بعض الوعي والمعرفة به. لأنه لكي يُقبل نبي جديد، كان لا بد أن يكون بعضهم على الأقل مستعدين لتصوُّر إمكانية مجيء نبي آخر. ربما

(1) لست معنيًا هنا بمسألة الدلالات المختلفة المحتملة بين كلمتي نبي ورسول؛ في هذا الفصل ترجمت كلا المصطلحين إلى 'نبي'. للاطلاع على مثال للتلازم بين 'الرسل' و'الأنبياء'، انظر أخبار الأيام الثاني 36: 16.

كان هناك أفراد ادّعوا نبوّة من هذا النوع في الماضي القريب. يمكن لله نظريًا أن يرسل نبيًا في أي وقت أو مكان يختاره، لكن على حد علمنا، لم يُرسِل نبيًّا من هذا النوع إلى أي مجتمع لم يتأثر إطلاقًا باليهودية أو المسيحية أو الإسلام.

يتبيّن من القرآن أنّ الوعي بالنبوّة كان قويًا في المجتمع الذي نشأ فيه هذا النصّ. فمعارضو النبي القرآني لم يكونوا بحاجة إلى التعريف بماهية النبي، والقرآن يفترض مسبقًا من جمهوره معرفة وفهمًا كبيرين لشخصيات مثل نوح وإبراهيم وموسى وعيسى الذين يقدّمهم بوصفهم أنبياء.

غير أنّ التراث الإسلامي المتصل بمحمد وبيئته متضارب في تقدير مدى وجود دراية بالأنبياء والنبوّة. [187] فتصويره لمكّة على أنها مدينة وثنية تقريبًا، ولمعارضي محمد فيها على أنهم يعبدون الأصنام ومشركون، لا يوحي بأننا يجب أن نتوقع وجود معرفة أو فهم كبير للمفهوم الكتابي حول الأنبياء. ومن ناحية أخرى، يخبرنا هذا التراث بوجود عدد من الأفراد الموحِّدين، غالبًا ما يُطلَق عليهم حنفاء وأحيانًا يقال إنهم كانوا على صلة بالمسيحية، في هذه البيئة، بل إنّ بعضهم كان على دراية بالكتب المقدّسة اليهودية أو المسيحية.

زيادة على ذلك، هناك أخبار عن أفراد عاشوا في المنطقة التي ارتبطت بحياة محمد، ادّعوا النبوّة أو اعتبرهم آخرون أنبياء، قبيل ظهوره أو معاصرين له. هذه الأخبار، التي تشكّل محور هذا الفصل، ليست منتشرة أو معروفة جيدًا، ولكنها دفعت بعض الباحثين إلى المجادلة بأنّ محمدًا لم يظهر كمدّعٍ للنبوّة فيما قد يوصف بأنه فراغ نبوي. بل إنّ مفهوم النبوّة كان معروفًا على نحو معقول ومتاحًا له ولمعاصريه في الحجاز، وينبغي ألّا يُستغرَب ادعاؤه، وقبول أتباعه له، أنه نبي في التراث الكتابي[2].

يظهر التضارب في التراث الإسلامي على نحو خاص إذا نظرنا إلى مادته عن أنبياء العرب قبل الإسلام الذين عاشوا قبل زمن محمد بفترة قصيرة في ضوء مفهومه

(2) للاطلاع على بعض من يجادل على هذا النحو، انظر الصفحات: 189-191.

عن أهل الفترة. إذ وفقًا لهذا المفهوم، كانت هناك فترة زمنية طويلة قبل مجيء محمد لم يرسل الله خلالها أي نبي، حيث تشير كلمة فترة العربية هنا إلى الفاصل الزمني بين محمد والنبي الذي سبقه.

إنّ فكرة وجود فاصل أو فجوة في تعاقب الأنبياء قبل مجيء محمد عادةً ما ترتبط بالآية 19 من سورة المائدة. فيها، يخبر الله أهل الكتاب أنه قد أرسل رسوله إليهم بعد فترة (حرفياً: 'تراخ' أو 'إحجام' ومن هنا، 'توقُّف' أو حتى 'انتهاء')[3] من تعاقب الرسل. لقد أرسل إليهم رسولاً في هذا الوقت لئلا يحتجوا بأنه لم يُرسَل إليهم أحد ينذرهم بالعاقبة التي سيلاقونها إن لم يؤمنوا أو يبشّرهم بالثواب إن هم آمنوا. يخبرهم الله إنه قد أُرسِل إليهم بالفعل رسولٌ ينذرهم ويبشّرهم.

غالباً ما يحدِّد المفسِّرون هذه الفترة بأنها المدة بين عيسى ومحمد، وهي حقبة من الزمن قُدِّرت بأطوال متباينة في روايات مختلفة[4]، رغم أنّ بعضهم رأى أنّ هذه الآية القرآنية موجهة ضد اليهود الذين زعموا أنّ النبوّة قد انقطعت بعد موسى[5].

[188] إنّ الإشارة القرآنية إلى الفترة لابد أنها تدل على أنه بين الجماعات الاجتماعية والدينية التي خوطبت بهذا المقطع (وهم صراحةً الموحِّدون وأهل الكتاب) لم يكن هناك تصوّر عن وجود نبي لهم في الماضي القريب، وعلى

---

(3) في شرحه لهذه الآية، يجعل الطبري (تـ 310/ 910) الفترة بمعنى الانقطاع.

(4) إن تحديد الفترة بأنها الزمن بين عيسى ومحمد مثبت في التفاسير المنسوبة إلى مقاتل بن سليمان (المتوفى 150هـ/ 767م) وعبد الرزاق (المتوفى 211هـ/ 826م). وينسب مطهر المقدسي (منتصف القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي) في كتابه البدء والتاريخ، الذي حققه كـ هوارت (باريس: إرنست لورو، 1899-1907م)، الجزء الثالث: صفحة 126، آراءً حول مدة الفترة إلى كل من ابن إسحاق (تـ 148هـ/ 765م) وابن جريج (تـ 150هـ/ 767م)، رغم أنه في تهذيب ابن هشام لسيرة ابن إسحاق يبدو أن هذه الكلمة استُعملت للإشارة إلى فجوة في تتابع نزول الوحي على محمد.

(5) للاطلاع على فهم مفاده أنّ المائدة: 19 كانت موجهة إلى اليهود في المدينة الذين أصروا على أن النبوة انقطعت بعد موسى، انظر تفسير الطبري لهذا المقطع.

الأرجح كانوا يعتقدون أنّ النبوّة قد انقطعت في زمن ماضٍ بعيد نسبيًا، وهو رأي قبله الأحبار والكنيسة. من ناحية أخرى، تُثبت الآية أيضًا معرفتهم العامة بمفهوم النبوّة، وهو ما نتوقعه. يبدو أنّ هذه الآية خوطب بها قوم على دراية بمفهوم النبوّة لكن ليس لديهم تاريخ حديث مع الأنبياء.

إنّ مفهوم الفترة يتعارض مع الأخبار الواردة عن أفراد ادّعوا النبوّة وعاشوا في الجزيرة العربية في الفترة بين عيسى ومحمد، بعضهم قبله مباشرة وبعضهم معاصر له. ولأنّ بعض هؤلاء المدّعين للنبوّة اعتُبروا أنبياء حقيقيين في هذا التراث، فإنّ هذا التوتر لا يمكن حسمه، كما قد يُظن في البداية، بالقول إنهم جميعًا يُعتبرون أنبياء كذبة. فقد تصوَّر بعض العلماء المسلمين أنه كان هناك بالفعل أنبياء في الجزيرة العربية خلال فترة الانقطاع[6].

قد يُظن أنّ هذا التوتر وهمي لأنه مع أنّ فكرة الفترة هي على ما يبدو عقيدة دينية (أيًّا كانت أسباب ظهورها)، فإنّ الأخبار عن الأنبياء ربما تتعلق أكثر بالظروف التاريخية الفعلية في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. وهذا لن يكون مثالاً فريدًا للصراع بين العقيدة والواقع. ومع ذلك، سيُقترح هنا أنّ الكثير من المواد المتعلقة بأنبياء الجاهلية، بدلاً من كونها تسجيلاً لحقائق تاريخية، من المحتمل أنها تطوّرت لتلبية احتياجات التراث الإسلامي، وإذا كانت هذه الحجة مقنعة، فهناك توترات داخل التراث بين أفكار ربما نشأت على نحو مستقل لأسباب مختلفة.

والمجموعة الأخرى من الأخبار المتناقضة هي تلك التي تخبرنا أنّ محمدًا لم يفهم طبيعة تجربته النبوية الأولى، ولم يدرك أنه قد دُعي ليكون نبيًا. فقط عندما أوضح له أحد أقاربه الذي كان على دراية بالكتب اليهودية والمسيحية، أدرك ذلك[7].

---

(6) انظر، على نحو خاص، الصفحات 200-204 حول أولئك الذين اعتبروا أنبياء حقيقيين.

(7) على سبيل مثال، السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق مصطفى السقا وآخرون (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1955)، 1: 233-241 = الترجمة الإنجليزية:
A. Guillaume, *The Life of* Muhammad (Oxford: Clarendon Press, 1955), 104-11.

إذا أثبتت هذه الأخبار أنّ محمدًا لم يكن مدركًا للنبوّة وقت دعوته الأولى، فإنها تثبت أيضًا أنّ بعض الأفراد - أولئك الذين اتبعوا أحد تقاليد التوحيد - كانوا على دراية بهذا النظام. في رواية ابن هشام، كان عم محمد ورقة قادرًا، بسبب معرفته بالكتاب المقدّس على الأرجح، على تفسير التجربة التي مرَّ بها ابن أخيه على أنها كانت دعوة لأن يكون نبيًا(*).

إنّ الأخبار عن ورقة هي جزء من مجموعة بارزة نسبيًا من المواد حول وجود الموحِّدين في البيئة المحيطة. وإذا أُخِذت على ظاهرها، فإنها تشير إلى أنّ التراث الكتابي للنبوّة كان معروفًا لدى بعض القوم على الأقل، [189] ولكن مرة أخرى سيكون من الضروري النظر في مدى وجود الأخبار المتعلقة بالموحِّدين العرب قبل الإسلام في هذا التراث لأنه معني بنقل الحقائق التاريخية، ومدى عكس تلك الأخبار أيضًا لأفكار الذين يروونها. بالطبع، لا يمكن إنكار وجود موحِّدين في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام ومعرفة بالتراث الكتابي عن النبوّة، ولكنّ المسألة هي ما إذا كانت الصورة الإسلامية عن الجاهلية تخبرنا عن الواقع التاريخي لشبه الجزيرة العربية قبل الإسلام أم عن احتياجات العلماء المسلمين الأوائل ودوافعهم.

أنبياء جاهليون؟

يهتم هذا الفصل بالمادة التراثية التي تبدو وكأنها تشير إلى أنه لم يكن هناك مجرّد دراية بمفهوم النبوّة في الجاهلية، وإنما كان هناك عدد من الأفراد قبل محمد أو في عصره ادّعوا النبوة.

لا نعثر على هذه المادة في السير النبوية التقليدية المشهورة أو الأعمال التاريخية، بل في فنون من قبيل الأدب ومسانيد الأحاديث. يُقدَّم بعض هؤلاء الأفراد، وليس كلهم، على أنهم أنبياء كذبة، رغم أنّ صدق نبوّتهم أو كذبها ليس

(*) المترجم: لم يكن ورقة بنو نوفل عم الرسول (ﷺ) وإنما كان ابن عم زوجه خديجة (رضي الله عنها) ولا أعلم كيف خفي ذلك عن مثل هوتنغ!

موضوع بحثنا. لو أمكن إثبات وجود مدّعين للنبوّة في التقليد الكتابي في الجزيرة العربية قبيل ظهور محمد، فإنّ ذلك سيساعدنا في فهم ظهوره كنبي من هذا النوع في بيئة تبدو عمومًا غير مرجّحة لمثل هذا الظهور.

وفي الواقع، استعمل بعض العلماء هذه المادة عن الأنبياء في الجاهلية للطعن في فكرة أنّ محمدًا ظهر، إن جاز التعبير، من العدم. ووفقًا ليوحنان فريدمان، الذي أشار إلى عدد من الشخصيات التي سنناقشها هنا، إنّ "النبوّة لم تكن، بطبيعة الحال، ظاهرة غير معروفة عند العرب القدماء... تشير هذه المادة إلى أنّ ظهور محمد... لم يكن حدثًا فريدًا في تاريخ الجزيرة العربية"[8].

وبوصفهم سابقين أو معاصرين لمحمد يشير فريدمان إلى عدد من الأنبياء في الجزيرة العربية قبل الإسلام. وأكثرهم شهرة هم "الأنبياء العرب" (هود وصالح وشعيب) من الماضي البعيد الذين يظهرون بشكل كبير في القرآن ولكنهم غير معروفين في التراث الكتابي؛ وكذلك أولئك الذين ظهروا بين القبائل التي حاربت المدينة خلال حروب الردة بعد وفاة محمد. زيادة على ذلك، يذكر فريدمان ثلاثة أسماء وردت في تفسير الآيتين 13-14 من سورة يس، وهي أسماء لم يذكرها القرآن نفسه؛ وإلى جانب هؤلاء، يذكر حنظلة بن صفوان ورئاب بن زيد وخالد بن سنان.

وبما أنّ الأنبياء الثلاثة الذين وردت أسماؤهم في تفاسير الآيتين 13-14 من سورة يس هم نتيجة خالصة للتفسير ومرتبطون بزمان [190] ومكان غير معروفين[9]، فليس لهم صلة حقيقية بمناقشة مدّعي النبوّة في الجاهلية. ويمكن قول الشيء نفسه عن "الأنبياء العرب" المذكورين في القرآن. ففي حين قد يشهد ظهورهم في القرآن على تداول قصص عن أنبياء قدماء عاشوا في الجزيرة العربية

(8) Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous. Aspects of Aḥmadī Religious Thought and Its Medieval Background* (2nd printing, New Delhi: Oxford University Press 2003), 64-5.

(9) وقد حدد بعض المفسرين، في الواقع، هذا المكان على أنه أنطاكية.

في البيئة التي جاء فيها القرآن[١٠]، لا يمكن اعتبارهم حقًا أفرادًا تاريخيين قد أثّروا على محمد ومعاصريه في مكّة والمدينة ليروا التراث الكتابي عن النبوّة وكأنه لا يزال حيًا. لذلك، لن يكون لهؤلاء الأنبياء القدامى المذكورين في القرآن والتراث الإسلامي دور في مناقشتنا. يبدو أنّ أنبياء الردّة وغيرهم، بما في ذلك الأسماء الثلاثة الأخيرة في قائمة فريدمان، هم وحدهم مَن يتطلّبون المناقشة هنا.

وعلى نحو مماثل، شكك آل ماكين في "هيمنة نبوّة محمد في سردية القرن السابع لشبه الجزيرة العربية التي قدّمها العلماء المسلمون والغربيون على حد سواء". إذ يقول: "كان هناك غيره الكثير من مدّعي النبوة، الذين تجاهلتهم المصادر الإسلامية والغربية". تناقش مقالته حالة الشاعر أميّة بن أبي الصلت، الذي يُقال إنّ حياته ومسيرته تداخلت مع حياة محمد ومسيرته، وقد قيل عنه في بعض الأحيان أنه ادّعى النبوة[١١].

في مقال يشير إلى أخبارٍ في كتاب الإكليل للهمداني (ت 334هـ/ 945م)، لفتَ الانتباه إليها أولاً ج. ويدنغرن، عن قبور ما قبل الإسلام احتوت على نقوش تشير إلى أفراد مختلفين يوصفون بأنهم رسل الله، كتبَ يارل فوسوم: "يبدو أنّ مصطلح 'الرسول' Apostle' كان لقبًا شائعًا في المعجم الديني للعرب في عصر محمد.... تخبرنا النقوش المكتوبة على شواهد القبور في جنوب الجزيرة العربية، التي سجّلها الهمداني، أنّ هناك عددًا من الأشخاص اعتبر كلٌّ واحدٍ منهم نفسه رسولاً لله أو هو رسول الله."

من بين الحالات الأربع المشار إليها في الإكليل، ثلاث منها تتعلق بأنبياء عرب مذكورين في القرآن (اثنتان تذكران شعيب وواحدة تذكر عاد بن إرم، الذي كان هدف دعوة هود)، وواحدة تشير إلى حنظلة بن صفوان (انظر الصفحات 200-.

---

(10) من الممكن أيضًا أن يكون القرآن قد حوّل إلى أنبياء شخصياتٍ لم تُعتبر في الأصل أنبياء.

(11) Al Makin, 'Re-thinking Other Claimants to Prophethood: the case of Umayya b. Abī Ṣalt', *Al-Jāmiʿah: Journal of Islamic Studies*, Yogyakarta Indonesia: 48 (2010): 165-90.

201 للمزيد). في الواقع، لا تقول هذه الأخبار أنّ النبي في كل حالة من هذه الحالات استعمل لقب رسول الله، بل بالأحرى نبي الله. وهذا لا يقلل من أهمية هذه الأدلة، لكن يبدو واضحًا أنّ هذه الأخبار مستوحاة من معرفة بالقرآن ومن غير المرجّح أن تكون سجلات دقيقة لشواهد قبور أصلية من فترة ما قبل الإسلام. في كل حالة، ينتهي النقش المزعوم الذي يشير إلى أحد الأنبياء العرب المذكورين في القرآن بإشارة إلى حقيقة أنه رُفِض، وأحدها يذكر إرسال الريح، التي، وفقًا للآية 24 من سورة الأحقاف، دمّرت قوم عاد. ويذكر الخبر المتعلق بحنظلة أيضًا [191] رفضه من لدن أولئك الذين أُرسِل إليهم، وينتهي بتحديده على أنه "شهيد" الرس (انظر المزيد في الصفحات 200-201)[12].

كذلك يُظهِر عزيز العظمة موقفًا وضعيًا تجاه المادة التراثية المتعلقة بالأنبياء في الجزيرة العربية قبل محمد وفي عصره وهو يشير إلى بعضهم في حجته القائلة إنّ ما كان سيتطوّر إلى الإسلام نشأ على خلفية عبادة عربية محلية ما-قبل-الإسلام لإله واحد دون إنكار وجود آلهة أخرى [monolatry]. وبالإضافة إلى خالد بن سنان الذي ذكره فريدمان، يناقش العظمة ابن صيّاد (انظر الصفحات 204-207) وكثيرًا ما يشير إلى أميّة بن أبي الصلت وأنبياء الردّة[13].

ومع ذلك، قبل استعمال هذه المعلومات لإعادة بناء الوضع الديني في الجاهلية، تحتاج الأدلة على هؤلاء المدّعين للنبوة وغيرهم إلى مزيد من الدراسة، وهذا هو الهدف هنا.

---

(12) Jarl E. Fossum, 'The Apostle Concept in the Qur'ān and pre-Islamic Near Eastern Literature', in Mustansir Mir, ed., *Literary Heritage of Classical Islam: Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy* (Princeton: Darwin Press, 1993), 149. See *The Antiquities of South Arabia: Being a Translation from the Arabic... of the Eighth Book of al-Hamdānī's al-Iklīl*, trans. Nabih Amin Faris (Princeton: Princeton University Press, 1938), 80, 82, 84, 87.

(13) Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and His People* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 253-4 (Khālid b. Sinān), 348-9 (Ibn Ṣayyād);

وحول أمية بن أبي الصلت وأنبياء الردة، انظر، الفهرس.

for Umayya b. Abī-l-Salt ò, and the Ridda prophets see the index

لكنّ بعض الأخبار معزولة ومقتضبة لدرجة أننا قد لا نستطيع الاستفادة منها بشكل كبير. على سبيل المثال، يُقال إنّ نيارًا بن ربيعة من بني عبس قد لعنه محمد بوصفه نبيًّا كاذبًا، لكنه لم يُذكَر إلا عَرَضًا(14). وحيث كانت هناك مواد أكثر، من الضروري مناقشة طبيعتها وما إذا كان من الممكن تفسير وجودها في التراث، قبل محاولة استعمالها لأغراض إعادة البناء التاريخي. وبدلاً من فحص كل حالة على حدة، من الممكن وضع بعض هؤلاء الأنبياء المحتملين في عدة فئات مختلفة.

أنبياء الردّة

إنّ الأخبار عن الأفراد الذين ادّعوا النبوّة بين القبائل في الجزيرة العربية في السنوات التي تلت وفاة محمد هي، بلا شك، [192] الأكثر انتشاراً والأشهر بين تلك التي تهمنا. وعلى عكس الكثير من الأخبار الأخرى، فإنّ تلك المتعلقة بأنبياء الردّة تظهر في الأدب التاريخي الإسلامي. يُشار إلى أشهر هؤلاء الأنبياء، ربما على نحو ازدرائي، باسم مسيلمة؛ الذي ادّعى النبوّة بين قبيلته بني حنيفة(15).

بالنسبة إلى بعض العلماء، يقدّم أنبياءُ الردّة فرصةً لوضع محمد كواحد، وإن

(14) انظر ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق فهيم محمد شلتوت (بيروت: دار التراث، 1410/1990)، 2: 429-30. يرد هذا المرجع في سياق فصل ابن شبة المخصص للنبي خالد بن سنان، في خبر ذي مصدر دقيق (حدثني زريق بن حسين بن مخارِق، رئيس قبيلة عبس سنة عشر ومائتين [825-6]'). وفقاً للقصة، ضيّعت جماعة من بني عبس عينًا لهم، وقال نيار بن ربيعة بن مخزوم، 'الذي أذاع أنه تنبأ كذلك، أنا أُخرجها لكم. لكنّ نطقه لآية شبيهة بكلام الكهان [قَالَ: هِيَ رِمَاسُ، وَأَنْ لَا يُزَاغَ إِلَّا بِأَطْرَافِ الْقِيَاسِ] لم يحقق الغرض المنشود. وعندما أُخبر محمد بهذا، قال (بعد إقراره بنبوة خالد) أما نيارٌ فكاذب لعنه الله.' يختتم الخبر ببيت شعر لشاعر عبسي في العصر الإسلامي، يشير إلى لعن الله لنيار [أَمَّا نِيَارٌ فَإِنَّ اللَّهَ يَلْعَنُهُ... وَكُلُّ مَنْ يَلْعَنُ الرَّحْمَنُ فِي النَّارِ]. من المحتمل أن هذه المادة عن نيار تعكس رغبة التمييز بين النبي الحقيقي والكاهن التقليدي.

(15) حول حروب الردة بعامة، انظر:
E. Shoufani, *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia* (Toronto: University of Toronto Press, 1972); *Encyclopaedia of Islam* (hereafter EI2) s.v. Ridda (by Michael Lecker).

كان الأكثر نجاحاً، من بين عدة مدّعين للنبوّة في الجزيرة العربية في النصف الأول من القرن السابع الميلادي. وقد اقترح ديل إيكلمان، الذي طرح هذه الرؤية، أنّ الادعاءات المختلفة للنبوّة نشأت كاستجابات محلية للضغوط الخارجية على العرب. وما جعل محمداً أكثر نجاحاً من الآخرين هو الطبيعة العابرة للقبائل في رسالته مقارنة بالآخرين الذين كانوا قادرين على تحفيز مجموعات قبلية أو قبائل معينة فحسب(16).

على الرغم من الوفرة النسبية للمواد المتعلقة بأنبياء الردّة، إلا أنه يجب القول إننا لا يُسمح لنا برؤيتهم إلا من منظور إسلامي لاحق. وعادةً ما يتم تصويرهم كمقلدين باهتين لمحمد ومثيرين للسخرية غالبًا. إذ يُروى أنّ مسيلمة كان على استعداد لقبول محمد كنبي إذا اعترف بنبوّته في المقابل. وعلى غرار محمد، يُروى أنهم استعملوا ألقاباً مثل نبي ورسول الله، وادّعوا أنّ الله أنزل عليهم وحياً، لكن الأمثلة المنقولة عن هذا الوحي غالباً ما تكون سخيفة وصبيانية، ويُقال إنها كانت مضاهاة للقرآن(17).

إنّ حقيقة أنّ معظم نشاط هؤلاء الأنبياء جاء متأخرًا على نشاط محمد تجعل المواد المتعلقة بهم ذات قيمة مشكوك فيها فيما يخصّ هذا الفصل. فإذا كان

---

(16) D. Eickelmann, 'Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia', *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 10 (1967): 17-52.
لا يتساءل إيكلمان عن سبب التعبير عن الرد الفعل العربي في صورة موجة نبوة بدلاً من أي شكل آخر. ويؤكد كيستر أيضًا
M.J. Kister, 'The Struggle against Musaylima and the Conquest of Yamama', Jerusalem *Studies in Arabic and Islam* 27 (2002): 1-56
على الطموحات المحلية البحتة لمسيلمة مقارنة بالنطاق العالمي للإسلام. انظر أيضًا
Claude Gilliot, 'Muhammad, le Coran et les "contraintes del'histoire"', in *The Qur'ān as Text*, S. Wild, ed. (Leiden: Brill, 1996), 3-26, esp. 24-5.

(17) ابن هشام، السيرة، 2: 576-7، 599، 600؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق م. ج. دي خويه وآخرون (ليدن: بريل، 1879-1901)، الجزء 1، 1737-1738 و1748؛ كيستر، مادة "مسيلمة" في الموسوعة القرآنية.

نشاطهم قد أُثير بسبب النجاحات السابقة لمحمد، فلا يمكن حقاً استعمالهم، في الحقيقة، للمساعدة في تفسير سبب ظهوره مدّعياً النبوّة قبلهم بنحو عشرين عاماً أو نحو ذلك. بالنسبة لأي نظرية تُشابِه نظرية إيكلمان يبدو من المهم إثبات أنه، على الأقل، كان بعض أنبياء الردّة نشطين قبل وفاة محمد بوقت طويل وعلى نحو مستقل عن تأثيره. وإذا استمرت الصورة التقليدية عنهم [193] بوصفهم مقلّدين فحسب، فلن يكونوا مهمين لفهم سبب تعريف محمد لنفسه كنبي. يبدو أنّ العظمة يدرك ذلك عندما يقول إنه من غير الممكن معرفة ما إذا كان محمد الأكثر فعالية فحسب بين هؤلاء المدّعين للنبوّة أو ما إذا كان أنبياء الردّة يتبعون مثاله[18].

نحن بحاجة إلى دليل على أنه، على الأقل، كان بعض أنبياء الردّة نشطين بالفعل في وقت مبكر من حياة محمد. وفي الواقع، يخبرنا ابن إسحاق أنّ مسيلمة في اليمامة والأسود بن كعب العنسي في اليمن قد كانا تكلّما في عهد رسول الله، لكنّ هذا البيان يفتقر إلى الدليل. ويأتي هذا مع رواية عن محمد قائلاً وهو على المنبر إنه كان يعرف وقت "ليلة القدر" لكنه أُنسيها[19]، وإنه رأى في ذراعيه سوارين من ذهب، فكرههما، فنفخ فيهما فطارا: "فأوّلتهما هذين الكذابين - صاحب اليمن وصاحب اليمامة." ثم يتبع ذلك حديثٌ معروف يتنبأ فيه محمد بأنّ الساعة لن تقوم حتى يظهر ثلاثون دجالاً، كل منهم يدّعي أنه نبي[20].

من الناحية الزمنية، أُرِّخَ نشاط الأسود إلى شهرين أو نحو ذلك في ربيع وأوائل صيف عام 632 (10-11 هـ) - في حياة محمد ولكن في وقت متأخر نسبيًا - وليس من الممكن حقًا القول إلى أي مدى تأثرت دعواه للنبوّة بمحمد. ويرى بعضهم أنه كان أقرب إلى الكاهن[21] العربي التقليدي بدلاً من شخص ادّعى أنه

(18) Al-Azmeh, *Emergence of Islam in Late Antiquity*, 394.

(19) وقد اتُّفق على أن هذه الليلة المهمة تكون في نهاية رمضان، لكنّ وقتها الدقيق غير معلوم.

(20) ابن هشام، السيرة 2: 599. الطبري، التاريخ، الجزء 1، 1796-1797 يورد الخبر عن السوارين في رواية من سيف بن عمر تؤرخه إلى وقت بعد بدء مرض محمد الأخير.

(21) تذكر رواية سيف بن عمر في تاريخ الطبري، الجزء الأول: 1795 وما يليها أن الأسود كان كاهناً شعبذاً.

نبي، على الرغم من ادعائه أنه يتكلم نيابة عن إله التوحيد (الله أو الرحمن)، واعتقد مونتغمري وات أنه يُحتمل أنّ توحيده قد تأثر باليهودية أو المسيحية اليمنية المحلية بدلاً من الإسلام. ومع ذلك، اعتبر وات أنّ حركته كانت موجَّهة ضد انتشار نفوذ محمد في اليمن. لكنّ الأدلة المتعلقة بطبيعة نبوّته كانت محدودة[22].

هناك أخبار عن مسيلمة أكثر مما عن الأسود، وقد اقتُرِح في بعض الأحيان أنه كان نشطًا في مرحلة مبكرة من مسيرة محمد، وربما حتى أنه ظهر كنبي قبل محمد. ويدعم كيستر فكرة أنّ مسيلمة كان نشطًا بالفعل قبل الهجرة في المقال الذي كتبه عن هذا النبي في أواخر حياته المهنية، ومؤخرًا [194] أعرب العظمة عن رأي مفاده أنه "ليس من المستبعد أن تكون نبوّة مسيلمة قد سبقت نبوّة محمد، وأنّ الاثنين ربما التقيا قبل الهجرة"[23]. ومن ناحية أخرى، اعتقد مونتغمري وات أنه "من المستحيل عمليًا" أن يكون مسيلمة قد ادّعى أنه نبي على الأقل حتى الفترة الأخيرة من حياة محمد[24].

من المحتمل للغاية أنّ فكرة نشاط مسيلمة كنبي في اليمامة حتى قبل الهجرة، نتجت عن تفسير قرآني. إذ وفقاً لابن إسحاق، نزلت الآية 30 من سورة الرعد بإشارتها إلى ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمنِ﴾ على محمد للرد على اتهام معارضيه المكّيين بأنه تَلَقّى تعليمه من رجل من اليمامة يُدعى الرحمن (انظر الآية 103 من سورة النحل حول ادعاء المعارضين أنّ النبي القرآني تَلَقّى تعليمه من بشر). كان

(22) W. M. Watt, *Muḥammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), 128-30 and s.v. al Aswad in EI2. See too s.v. Ridda in EI2 (by M. Lecker).

(23) 23 Kister, 'The Struggle against Musaylima',4-5; al-Azmeh, Emergence of Islam, 238.

استند كيستر في تصريحه على خبر في كتاب ثمار القلوب لعبد الملك الثعالبي (تـ 429هـ/ 1038م) يفيد بأن "مسيلمة ادعى النبوة كذباً بينما كان النبي في مكة قبل الهجرة" (يحيل كيستر على ص 146، رقم 207). ويعتمد العظمة على عمل لجمال علي الحلاق، مسلمة الحنفي (كولونيا: منشورات الجمل، 2008) - ويحيل على الصفحات 33 وما يليها، و91 وما يليها.

(24) Watt, s.v. Musaylima in EI2, and his *Muḥammad at Medina*, 135.

أهل مكّة ﴿يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمٰنِ﴾ لأنهم رفضوا محمداً الذي اتهموه بتَلَقّي التعليم من شخص يُدعى الرحمن في اليمامة. لابد أنّ "رجل اليمامة" هو مسيلمة، وبالفعل، تُحدِّد روايات أخرى هذا الرحمن من اليمامة على أنه مسيلمة. إذ يُروى أنّ مسيلمة ادّعى نزول وحي عليه من الرحمن، وأنّ أصحابه كانوا يسمونه رحمن اليمامة[25].

رغم أنّ هذا التفسير يبدو غير مقنع (وهو غير موثّق على نطاق واسع في تفسير الآية 30 من سورة الرعد)، فمن المحتمل أنه يكمن وراء فكرة أنّ مسيلمة كان على اتصال بمحمد في وقت أبكر في سيرة الأخير النبوية. تُقدِّم روايات أخرى مسيلمة لأول مرة في سياق وفد بني حنيفة الذي جاء لمبايعة محمد في أواخر حياته حوالي سنة 10هـ/ 632 مـ. ورغم أنّ الروايات تختلف حول ما إذا كان محمد قد التقى مسيلمة آنذاك (يقول بعضهم إنّ مسيلمة تُرك لحراسة الأمتعة بينما تشاور الآخرون مع محمد)، يُقال إنه بدأ يدّعي النبوّة بعد عودة الوفد إلى اليمامة، مستغلاً شيئاً قاله محمد عندما أُخبِر أنّ أحدَ أعضاء الوفد لم يتمكّن من لقائه. لا أقترح أنّ هذه الروايات عن الوفد هي بالضرورة أكثر تاريخية من الروايات الأخرى المتعلقة بمسيلمة، بل إنما أريد توضيح أنّ المادة التي بين أيدينا قد تحتوي على روايات نشأت على نحو مستقل [195] عن غيرها وتعكس دوافع مختلفة في التراث. وبكل الأحوال، تبدو الأدلة على أنّ مسيلمة ربما مهّدَ الطريق لظهور محمد كنبي مشكوكًا فيها للغاية.

لذلك، على الرغم من وفرتها النسبية، فإنّ المادة المتعلقة بأنبياء الردّة لا تساعد كثيراً في السعي لإثبات نوع من السياق في الجاهلية لظهور محمد كنبي وفق تقليد النبوّة اليهودي والمسيحي. من المؤكد أنّ الأنبياء المختلفين، ومنهم محمد، قد يشيرون إلى انتشار النشاط النبوي في الجزيرة العربية في النصف الأول من

---

(25) وفقاً للواقدي، في كتاب المغازي، تحقيق ج. مارسدن جونز (لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، 1966)، 1: 82–3، في الجاهلية، كان عبد الرحمن بن عوف يُدعى عبد عمرو لكنه غيّر اسمه إلى عبد الرحمن عندما أسلم. في زمن بدر (2/ 624)، كان له صديق سابق لا يزال يرفض مناداته بعبد الرحمن "إنّ مُسَيْلِمَةَ بِالْيَمَامَةِ يَتَسَمّى بِالرَّحْمَنِ فَأَنَا لَا أَدْعُوكَ إِلَيْهِ". استشهد كيستر بهذه الرواية في ورقته "الصراع ضد مسيلمة"، ص 6؛ انظر أيضاً مقالته تحت عنوان "مسيلمة" في الموسوعة القرآنية.

القرن السابع، لكن أدلتنا تُصوِّر أنبياء الردّة عمومًا كظاهرة ناشئة تحت تأثير نجاح محمد. لهذا السبب، يجب أن يظلوا إلى حد ما هامشيين بالنسبة لاهتماماتنا هنا، ونتجه إلى مواد تتعلق بغيرهم من مدّعي النبوّة المزعومين حيث لا يوجد شك في تسلسلهم الزمني المقترح بالنسبة إلى محمد.

الموحِّدون في الجاهلية الذين وُصِفوا أحيانًا كأنبياء

تتشابه حالة شخص يُدعى رئاب أو رِباب، أشار إليه فريدمان، مع حالات أفراد معروفين أكثر اقترنوا أحياناً بادعاءات النبوّة في المصادر. يذكر ابن الكلبي (ت 206هـ/ 821م) عن رئاب أنّ قبيلة عبد القيس تزعم أنه نبيٌّ [26] يبدو أنّ ابن الكلبي هو المصدر المبكر الوحيد الذي يورد مثل هذا الخبر، إذ يظهر رئاب هذا (يسميه ابن الكلبي رئاب بن زيد) في مصادر أخرى كشخص لديه بوادر التوحيد في الجاهلية فحسب.

يدّعي ابن الكلبي أنه نظمَ بيتاً يستعمل عبارات شبيهة بالقرآن يحمد الله فيها الذي رفع السماء بغير منار، وشق الأرض بغير محفار[27]، في حين يذكره ابن عبد ربه بوصفه أحد الذين بلّغوا بوحدانية الله في الجاهلية[28]. وفقاً لكتاب الأغاني، كان رباب (كذا في الأصل) الشَنّي من عائلة كهان وأراد الانفصال عن أهل الجاهلية، فاتبع دين المسيح[29].

---

(26) فريدمان، النبوة المستمرة، ص 64-65، مستشهداً بمخطوطة المكتبة البريطانية لكتاب جمهرة النسب لابن الكلبي، برواية السكري عن ابن حبيب، تحقيق ناجي حسن (بيروت: عالم الكتب، 1407هـ/ 1986م)، ص 593-594.

(27) راجع سورة الرعد: 2 وسورة عبس: 26.

(28) ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحيني (بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ/ 1983م)، المجلد 3: ص 308.

(29) أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، تحقيق إحسان عباس وآخرون (بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ/ 2002م)، المجلد 16: ص 229.

[196] تضمّن هذا الخبر عن رئاب/رباب في كتاب الأغاني أيضًا قصة ظهرت في عدة مصادر أخرى أشارت إليه. خلال الفترة (أو قبل بعثة النبي، أو في الجاهلية) سُمِعَ مناديًا في الليل ينادي: "خير أهل الأرض ثلاثة: رئاب الشنّي وبحيرا الراهب وواحد لم يأتِ بعد". وكلما مات أحد من ذرّية رئاب، كان مطر خفيف (طش) يسقي قبره. وبحيرا، بالطبع، هو شاهد مسيحي معروف في التراث الإسلامي على صدق نبوّة محمد[30]، والشخص الذي لم يأتِ بعد هو محمد نفسه[31].

الانطباع الذي يتشكّل، إذن، هو أنّ رئاب يعمل في التراث بشكل أساسي، على غرار ورقة بن نوفل، بمثابة شاهد موّحد قبل الإسلام على صحة نبوّة محمد. وكما هو الحال مع ورقة، فإنّ المادة المتعلقة به تربطه بالحنفاء (وهذا ضمني في رواية كتاب الأغاني عنه، رغم أنه لا يستعمل كلمة حنيف) وبالمسيحية، وزيادة على ذلك، فقد ارتبط بتقليد الكهانة العربية، الذي رفضه. لا يخبرنا ابن الكلبي أنه ادّعى النبوة، وإنما قبيلته زعمت أنه نبي. إذن، من الأدلة المستعملة هنا، يبدو أنّ ارتباط رئاب بالنبوّة هو سمة ثانوية، بل معزولة، في المادة المتعلقة به، والتي تعكس بالأحرى الرغبة في توثيق حقيقة أنّ محمدًا قد تنبّأ به موحِّدون عاشوا في الجاهلية.

يُعدّ أمية بن أبي الصلت، الشاعر الذي اقترن بالطائف والمعاصر الأكبر سنًا لمحمد، أشهر بكثير من رئاب. وقد برز في السجالات حول بيئة محمد لأنّ بعض

(30) انظر، على سبيل المثال، السيرة لابن هشام، 180-3 (الترجمة الإنكليزية، 79-81).

(31) الأغاني، 16: 229؛ المسعودي، مروج الذهب، تحقيق باربييه دو مينار وبافيه دو كورتيل؛ مراجعة شارل بيلا (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1966)، 1: 76 (133 -4)؛ ابن قتيبة، كتاب المعارف، تحقيق ثروت عكاشة (القاهرة: دار المعارف، 1969)، 58؛ ابن دريد، كتاب الاشتقاق، تحقيق عبد السلام هارون (بغداد: مكتبة المثنى، 1979)، 325. وفقًا لابن عبد ربه، العقد 3: 308، عندما جاء وفد عبد القيس لزيارة محمد، سألهم عن رئاب، الذي كانت قبور ذريته تُبلَّل (بالمطر).

الأبيات المنسوبة إليه تعكس مفاهيم توحيدية وتتناول قصصًا موجودة أيضًا في الكتاب المقدّس والقرآن[32]. ويُقال أحيانًا إنه زعم أيضًا أنه نبي[33].

[197] كما هو الحال مع رئاب، فإنّ الأدلة على زعم أميّة أنه نبي ضعيفة للغاية. وفقًا لكتاب الأغاني، الذي يبدو أنه المصدر الوحيد لهذه الفكرة، إنّ أميّة "طمع في النبوّة لأنه قرأ في الكتب أنّ نبيًّا سيُبعث من بين العرب، وكان يأمل أن يكون هو"[34]. ولا تذكر الروايات المبكرة الأخرى عن أميّة التي وقفتُ عليها صراحة طموحه ليكون نبيًّا[35].

معظم المعلومات السيرذاتية عن أميّة تقدّم صورة تشبه إلى حد كبير صورة رئاب المذكور أعلاه وغيره من الموحِّدين السابقين لمحمد. في رواية المسعودي،

---

(32) J. Frank-Kamenetzky, *Untersuchungen über das Verhîltnis der dem Umajja b. Abī s Salt zugeschriebenen Gedichte zum Qora* (Kirchhain, 1911).

للاطلاع على حجة مفادها أنّ أمية أثّر في القرآن، انظر:

Clement Huart, 'Une nouvelle source du Qoran', *Journal Asiatique* ser. 10, 4 (1904): 125-67.

للاطلاع على مناقشة حديثة حول أصالة شعر أمية، انظر الصفحات 198-9.

(33) يشير آل ماكين في "إعادة النظر في مدّعي النبوّة الآخرين"، خاصة في الصفحات 174-175، إلى مزاعم أمية بأنه نبي، لكن مع غموض في توثيقها (الهامش 25). يُظهر أوري روبين في "الحنيفية والكعبة. بحث في الخلفية العربية قبل-الإسلام لدين إبراهيم"، دراسات القدس في اللغة العربية والإسلام 13 (1990)، صفحة 96، هذه الأدلة على نحو أدق: "مالَ أميّة إلى اعتبار نفسه نبياً".

(34) الأغاني، 4: 97. يترجم توفيق فهد،

La divination arabe: eitudes religieuses, sociologiques at folkloriques sur le milieu natifde l'Islam (Paris: Sinbad, 1987), 77,

هذه الجملة من الأغاني على نحو دقيق ولكنه يقول بعد ذلك إن التراث جعل من أمية منافسًا خطيرًا لمحمد فيما يتعلق بالنبوة.

(35) لا تذكر المصادر الأخرى غير كتاب الأغاني التي أشار إليها روبين في "الحنيفية والكعبة"، ص 96، هامش 62، مثل المعارف لابن قتيبة ومروج الذهب للمسعودي زعمه النبوة. أما السيوطي في الخصائص الكبرى، تحقيق محمد خليل هراس (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1967)، 1: 60 (نقلاً عن ابن عساكر) فيشير إلى معرفة أمية بنبي قادم، لكنه لا يذكر ادعاءاته أو آماله الخاصة.

زار أميّة "أهل الكنائس" من اليهود والنصارى في الشام وقرأ الكتب المقدّسة، فعرف أنّ نبيًّا سيُبعث بين العرب. لكن عندما ظهر محمد، رغم أنه نوى في البداية قبول الإسلام، إلا أنه رفضه في النهاية بسبب الغيرة. هذا التفصيل الأخير ربما ولّد الادعاء بأنه طمح أن يكون نبيًّا بنفسه[36].

تُكرر الآثار المروية عنه في الأغاني الادعاء بأنه كان عارفًا بالكتب المقدّسة، وتُقدِّم أمثلة للأسماء التي كان يستعملها للإشارة إلى الله (السلطيط، التغرور)، وتخبرنا أنه كان يرتدي المُسوح كعمل من أعمال التعبد، وتدرجه ضمن أولئك الذين ذكروا إبراهيم وإسماعيل ودين الحنفاء (الحنيفية). وينسب إليه بيت شعر يقول فيه إنه في يوم القيامة لن يقبل الله دينًا سوى دين الحنفاء. زيادة على ذلك، كان متشككًا في الأصنام وساعيًا إلى الحقيقة (كان محققًا). ومع ذلك، فإنه يُفهم ضمنًا أنه فشل في النهاية في العثور عليها لأنه لم يعترف بمحمد. وفي التفسير، يظهر كأحد المرشحين المحتملين للشخص الذي نزلت فيه الآية 175 من سورة الأعراف: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا﴾[37].

كل هذا يتشابه بشكل عام مع المادة المتعلقة بورقة ورئاب التي نوقشت سابقًا، مع فارق أنه في حين أنّ ورقة اعترف بنبّوة محمد، ومات رئاب قبل أن تتاح له الفرصة، رفض أميّة ذلك، كما فعل بعض الحنفاء الآخرين الذين ناقشهم روبين[38]. تُوضِّح كل هذه المواد أنّ مجيء النبي كان معروفًا لدى أولئك [198] الذين لديهم علم أو الذين كُشف لهم ذلك بطريقة ما، ولكنّ تلك المعرفة لا تحدِّد السلوك دومًا.

المكوّن الآخر المحتمل في الخبر الذي يفيد بأنّ أميّة طمح ليكون نبيًّا هو

---

(36) المسعودي، مروج الذهب، 1: 78-79 (الفقرات 139-140). ويضيف المسعودي أن أمية هو من أدخل صيغة "باسمك اللهم" إلى قريش في مكة قبل محمد (مروج الذهب، 1: 79، الفقرة 142).

(37) الأغاني، 4: 97.

(38) Rubin, 'Ḥanīfiyya and Ka'ba',85-112.

عدم وجود تمييز واضح في القرآن وبعض الأحاديث، من جهة الاصطلاح والمفاهيم، بين الإلهام الشعري والوحي النبوي. من المعروف أنّ أميّة يُروى عنه أنه شُق صدره ومُلئ (بالإلهام الشعري) بطريقة مشابهة لتلك التي شُق بها صدر محمد وطُهِّر. ربما كان الهدف من ذكر طموح أميّة هو التأكيد على أنّ الفرق، رغم التداخل الظاهر بين الشعراء والأنبياء، بينهما كبير(39).

وعلى الرغم من أنّ هذا يبتعد قليلاً عن موضوعنا الرئيس هنا، لكن ينبغي قول شيء عن مسألة أصالة الأبيات المنسوبة إليه. إذا كانت تلك الأبيات المتعلقة بالقرآن والتراث الكتابي هي حقاً من تأليف أميّة الذي عاش في الحجاز في زمن محمد، فإنّ ذلك يشير إلى أنه، ومن المفترض قومه، كان على الأرجح على دراية بالتراث الكتابي للنبوّة(40).

تعكس ملخصّات أبياته الواردة في المادة السيريذاتية على الأرجح ما جرى تداوله باسمه أو ما جمَعه ابن حبيب (ت 245هـ/ 860مـ) في الديوان. وفقاً للمسعودي وابن قتيبة، تضمّنت أبيات أميّة أوصافاً للسماوات والأرض، والشمس والقمر، والملائكة والأنبياء، والبعث والنشور، والجنة والنار، وتمجيد الإله الواحد(41).

لقد نوقشت كثيراً أصالة هذه الأبيات، شأنها شأن الكثير مما يسمى بالشعر الجاهلي(42). في تنقيح ابن هشام لسيرة ابن إسحاق، غالباً ما يقوم ابن هشام بنسبة

---

(39) انظر:
J. Wansbrough, Quranic Studies (Oxford: Oxford University Press, 1977), 59-63
والمصادر المشار إليها هناك.

(40) إنّ الأصالة هنا مفهوم يشوبه بعض الغموض: فيمكن تصور، على سبيل المثال، أن بيتاً شعرياً معيناً هو حقاً من العصر الجاهلي، لكن نسبته إلى أمية (مع كل ما يترتب على ذلك من دلالات حول الثقافة التي نشأ فيها هذا البيت) هي أمر ثانوي.

(41) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، اقتبس منه مونتغمري في مادة أمية بن أبي الصلت في الموسوعة الإسلامية الثانية؛ المسعودي، مروج الذهب، 1: 78 (139).

(42) Thomas Bauer, 'The relevance of early Arabic poetry for Qur'anic Studies', in An-

بيت أو أبيات إلى أمية، بينما يذكرها ابن إسحاق على أنها من عمل شخص آخر. ولم يتخذ جيمس مونتغمري في مقالته عن أميّة في الموسوعة الإسلامية (الطبعة الثانية) موقفاً حاسماً بشأن مسألة الأصالة، في حين جادل تيلمان سايدنستيكر بأنه قد تكون هناك بعض المواد الأصيلة(43). أما عزيز العظمة، فعلى الرغم من اعترافه في النهاية بأنّ [199] المشكلة لا يمكن حلها بشكل قاطع، إلا أنه يسعى جاهدًا لعثور على ما يسوّغ بعض الأصالة(44).

دافع نيكولاي سيناي عن صحة الأبيات المنسوبة إلى أميّة التي تروي مصير قوم ثمود الذين أرسل الله إليهم النبي صالح وفقاً للقرآن. تستند حجته على حقيقة عدم وجود ما يكفي من التشابه، سواء في المفردات أو المعالجة الموضوعية، بين الأبيات وما يعتبره أقدم إشارات القرآن لقصة ثمود وصالح. الفرق الرئيس بين الاثنين هو غياب أي نبي من القصة في النسخة المنسوبة لأميّة، في حين في القرآن النقطة المحورية هي أنّ ثمود دُمِّروا لأنهم رفضوا نبيهم. في قصيدة أميّة، يعود تدمير ثمود بالكامل إلى سوء معاملتهم للناقة. استنتاج سيناي هو أنّ قصة ثمود انتشرت في الحجاز في حوالي بداية القرن السابع، ووجدت طريقها إلى كل من شعر أميّة والقرآن، لكنها في الأخير أُعيدت صياغتها وتشكيلها لتناسب الموضوع القرآني المتكرر عن عقاب الله للقوم الذين يرفضون النبي المرسل إليهم(45).

---

gelika Neuwirth et al., eds, *The Qur'ān in Context* (Leiden and Boston: Brill, 2010), 699-732, especially 701-3,

حيث يعترض على ما يعتبره إنكارًا متطرفًا للأصالة، مع إدراكه للصعوبات في إثباتها. ويشير إلى أمية كحالة مثيرة للجدل على نحو خاص (702).

(43) T. Seidentsticker, 'The authenticity of the poems ascribed to Umayya b. Abī'l-Ṣalt', in J. R. Smart, ed., *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature* (Richmond, Surrey: Curzon 1996), 87-101 (cited by Montgomery).

(44) Al-Azmeh, *Emergence of Islam in Late Antiquity*, especially 258, n. 647.

(45) Nicolai Sinai, 'Religious Poetry from the Quranic Milieu: Umayya b. Abī l-Salt ò on the Fate of the Thamūd', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74 (2011): 397-416.

يشير هذا الجدل إلى أنّ النسختين القرآنية والشعرية لقصة ثمود هما نسختان مستقلتان ومختلفتان من القصص التي كانت متداولة بالفعل، لكنّ استنتاج أنها تثبت صحة عزو الأبيات إلى أميّة يعتمد بشدة على قبول المعطيات التراثية عنه. لا تزال هناك احتمالات متنوعة حول مكان وزمان تأليف هذه الأبيات، وكيف نُسِبَت إلى أميّة، وكيف تطوّرت المادة السيريذاتية عن أميّة. ولا تزال مسألةُ هل (بعض) الشعر المنسوب إلى أميّة هو حقاً دليل على الوعي بقصص الأنبياء والنبوّة في مكّة وحولها في العقود الأولى من القرن السابع محلَّ خلاف.

يبدو أنّ المادة المتعلقة برئاب وأميّة تثبت وجود ميل أحياناً في التراث لربط بعض الموحّدين في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام بالنبوّة، لكن في هاتين الحالتين، على الأقل، يقتصر هذا الميل على أخبار منعزلة. وبشكل عام، فإنّ المادة المتعلقة بهذين الشخصين تؤدي إلى تعزيز فكرة وجود أناس في شبه الجزيرة العربية قبل محمد عرفوا أنّ مجيئه كان متوقعاً، بطريقة تُذكّر بالتفسيرات المسيحية لأنبياء الكتاب المقدّس العبري وبقصة النبيين سمعان وحنّة في إنجيل لوقا[46].

أنبياء الفترة

[200] ومع ذلك هناك بعض الحالات الأخرى حيث يُقبل فيها فرد بشكل أوسع وأكثر تأكيدًا كنبي في الجزيرة العربية قبل محمد، إلى درجة أنّ الفكرة التقليدية عن الفترة تصبح موضع تساؤل. كما يقول المسعودي في بداية قسمه عن الفترة:

وقد كان بين المسيح ومحمد صلى الله عليهما وسلم في الفترة جماعة من أهل التوحيد، ممن يُقرّ بالبعث، وقد اختلف [الناس] فيهم: فمن الناس من رأى أنهم أنبياء، ومنهم من رأى غير ذلك[47].

بعض مدّعي النبوّة الذين تناولهم المسعودي في هذا القسم كانوا خارج

(46) لوقا 2: 22-38.

(47) المسعودي، المروج، 1: 72 (122)

الجزيرة العربية، وعلى ذلك، هم خارج نطاق البحث هنا، لكنه يبدأ بحنظلة بن صفوان، الذي سبق أن التقينا به كصاحب أحد القبور التي ذكرها الهمداني (انظر ص 189) وفي قائمة يوحنان فريدمان. وعلى غرار الهمداني، يخبرنا المسعودي أنّ حنظلة كان نبيًّا أُرسل إلى أهل الرس في اليمن، لكنهم رفضوه وقتلوه. وفي إشارة متقاطعة لاحقة إلى قصة حنظلة، يسميه المسعودي صفوان العبسي.

تُعدّ المعلومات عن حنظلة قليلة نسبيًا. ولم يذكره ابن قتيبة في بابه عن الذين اتبعوا الدين الحق قبل محمد، وقد تضمَّن بعض المواد نفسها التي قدّمها المسعودي. في مقالته في الموسوعة الإسلامية الثانية عن هذا النبي، يشير بيلات إلى كتاب التربيع للجاحظ (ت 255هـ/ 868-9م) بوصفه أقدم إشارة إليه. ولدى المطهر المقدسي أخبار مماثلة عن حنظلة بن أفيون (ربما تهجئة مختلفة لصفوان) الصادق في بابه عن الفترة[48].

إنّ تحديده كنبي أرسله الله إلى أهل الرس، الذين رفضوه وقتلوه، يجعل من المحتمل أن يكون وجوده، على الأقل جزئيًا، نتيجة للتفسير التأملي للقرآن. فقد ذُكر أهل الرس مرتين في القرآن (الفرقان: 38 وق: 12)، في كلتا الحالتين كمثال لجماعة أُرسل إليهم نبيٌّ رفضوه، فأهلكهم الله. لم تُذكر تفاصيل والنبي المرسل إليهم غير مسمّى. ومن المعروف أنّ التراث الإسلامي عمومًا يكره عدم التحديد ويقدِّم باستمرار أسماء (متنوعة) لتحديد الأفراد والأماكن وما شابه ذلك مما لم يُحدَّد في الروايات والقصص المبكرة. يحدث هذا هنا فيما يخصّ موقع الجماعة واسم نبيهم. ولا ننسى أنّ قائمة فريدمان للأنبياء احتوت أيضًا على أسماء للرسل الثلاثة المجهولين المرسلين إلى القرية المجهولة في القرآن في سورة يس: 13-14. أمّا ما إذا كان ذلك يفسّر بالكامل وجود حنظلة - أو ما إذا كان [201] هناك بالفعل بعض المواد عنه طُوِّرَت لجعله نبيًّا وربطه بأهل الرس - فهو أمر قابل للنقاش.

(48) انظر الموسوعة الإسلامية الطبعة الثانية (*EI2*)، تحت اسم حنظلة بن صفوان؛ البدء للمطهر المقدسي، 3: 6، 126، 133.

مرشَّح آخر يُعرَّف على أنه نبي أُرسل إلى أهل الرس، رغم أنه لا يظهر إلا في النصوص المتأخرة، هو خالد بن سنان العبسي، الذي يُعدّ حضوره في التراث أكثر تطوُّرًا من حنظلة الغامض نوعًا ما[49]. إذا مما يلفت الانتباه على نحو خاص في حالة خالد هو وجود أخبار تفيد بأنّ محمدًا نفسه اعترف به كنبي ظهر في الجزيرة العربية قبل جيلين فقط.

تناول بيلات سيرة خالد، بإيجاز، في الموسوعة الإسلامية الثانية، وعلى نحو أكثر تفصيلاً من إيلا لانداو-تاسيرون في مقال يناقش مادة عن ضريحه الموجود في مواقع متباينة في شمال إفريقيا[50]. تُكرِّر الأخبار عن هذا النبي من قبيلة عبس[51] بأشكال مختلفة مواضيع وتفاصيل معيَّنة متكررة[52]. ولا تحتوي كل الروايات عنه على كل هذه العناصر، وقد يكون من الممكن تحليل هذه المادة لإثبات أنّ بعض العناصر جاءت متأخرة عن غيرها. وعلى العموم، يتشكّل لدى المرء انطباع بأنّ

(49) لا يوجد ارتباط بأهل الرس في الأخبار الثلاثة عشر التي تشغل ثلاث عشرة صفحة مخصصة لخالد في كتاب تاريخ المدينة لابن شبة، ولا في الإشارة القصيرة المخصصة له في كتاب المعارف لابن قتيبة.

(50) Ch. Pellat, s.v. Khālid b. Sinānin EI2; Ella Landau-Tasseron, 'Unearthing a Pre-Islamic
Arabian Prophet', Jerusalem Studies in Arabic and Islam 21 (1997): 42-61.
وكما أشار الأخير، أشار جولدتسيهر إلى خالد وأضرحته في المغرب في دراسته عن عبادة الأولياء في الإسلام في المجلد الثاني من كتابه دراسات محمدية [*Muhammedanische Studien*] (1890)
[= I. Goldziher, *Muslim Studies*, S. M. Stern and C. R. Barber, eds and trans., vol. 2, London 1971, 321]
لم يشر العظمة في كتابه نشأة الإسلام في العصور القديمة المتأخرة، الصفحات 253-4 و349، إلى لانداو-تاسيرون، لكنه استشهد بكتاب محمد سعيد أنبياء البدو، الذي قيل إنه قيد النشر واستُشهد به من نسخة مطبوعة.

(51) عبس بن بغيض من بطون قبائل غطفان (جزء من قيس عيلان وفقًا للأنساب التقليدية).

(52) انظر:
Landau-Tasseron, 'Unearthing',
الهامش رقم 12 للاطلاع على قائمة شاملة بالمصادر.

المادة الأساسية عن خالد قديمة نسبيًا: فهو معروف لدى عدد من علماء القرن الثالث/التاسع، الذين يدّعون الاستشهاد بأخبار منقولة عن علماء أسبق تعود إلى صحابة النبي وأفراد من قبيلة خالد حصلوا على معلوماتهم من معاصريه[53].

تتكرر في الروايات المبكرة هاته ما يبدو أنها أهم التفاصيل المتعلقة بتعريفه كنبي: قال النبي محمد عنه إنه كان نبيًا "ضيعه" أو "أضاعه قومه"، سأشير إلى التفسير [202] المحتمل لذلك قريبًا[54]. في بعض الأحيان يُروى أنّ المناسبة التي قال فيها محمد ذلك كانت لقاءً مع ابنة خالد (وفي رواية أخرى، ابنه). عندما سمعته يتلو سورة الإخلاص - ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللهُ الصَّمَدُ﴾ - أخبرته أنها سمعت أباها يقول الشيء نفسه، فحياها محمد بأنها ابنة أخيه، نبيٌّ ضيَّعه قومه[55].

تروي قصة بارزة في الفصول المخصصة لخالد كيف أنه طلب، عندما حضره الموت، من قومه أن يدفنوه في مكان معيّن لمدة ثلاثة أيام ثم ينبشوه - فيجدونه حياً ويخبرهم بما هو كائن إلى يوم القيامة. لكنهم لم ينفّذوا تعليماته، وهو أمر

---

(53) ابن الكلبي (استشهد به، على سبيل المثال، ابن شبة)؛ الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1938-45)، 4: 476 وما بعدها؛ ابن قتيبة، كتاب المعارف، 62 (يدرجه مع أمية بن أبي الصلت وورقة بن نوفل وآخرين في باب بعنوان 'الذين كانوا على الدين الحق قبل بعثة النبي')؛ ابن شبة، تاريخ المدينة، 2: 420-33؛ ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق س. توري (نيو هيفن: مطبعة جامعة ييل، 1922)، 111، 229 والحاشية 18: وقد عُرِّف مستوطن من بني عبس في الفسطاط يدعى كعب بن ضنة، أو كعب بن يسار بن ضنة، الذي رفض عرض تعيينه قاضيًا، بأنه ابن ابنة خالد أو أخته. تقدِّم مخطوطة د [ليدن] من الفتوح بعد ذلك بعض الروايات عن خالد - مقتبسة في الحاشية 18 من الصفحة 229.

(54) ابن شبة، تاريخ المدينة، 421 (مرتين)، 423 (مرتين)، 426، 430، 433؛ ابن قتيبة، المعارف، 62؛ الجاحظ، الحيوان، 4: 477؛ ابن عبد الحكم، فتوح مصر، 229، الحاشية 18 (المقطع الذي يظهر في مخطوطة ليدن حصرًا)؛ المطهر المقدسي، البدء والتاريخ، 3: 135.

(55) انظر المراجع في الهامش السابق. يرفض العظمة، نشأة الإسلام في العصور القديمة المتأخرة، 254، الاقتضاء بأن خالدًا كان موحِّدًا ويقترح أنه ربما كان "مناصرًا لنوع من عبادة إله واحد سماوي مع الاعتراف بوجود آلهة أخرى".

يُعزى أحياناً إلى الخجل الذي كان سيشعرون به لو علم غيرهم من العرب أنهم نبشوا أحد موتاهم[56]. يُستشهد بهذه القصة أحياناً كتفسير لمقولة "ضيّعه قومه": ضيّعوه أو خسروه لأنهم بعدم اتباعهم تعليماته لم يتلقّوا الرؤى التي كان سيبلغها لهم[57].

أحياناً تظهر قصة الدفن مع - ويبدو أنها نتيجة لـ - إخماد خالد على نحو معجز لنار هائلة خرجت من أرض الحجاز. تُسمى هذه النار بأسماء مختلفة مثل نار الحدثان، نار الحَرّة (أو الحرَّتين)، بداء، وغير ذلك[58].

عنصر آخر موجود في المادة المتعلقة بخالد هو دوره في قتل العنقاء، وهو على ما يبدو مخلوق يشبه الطائر أرعب العرب قبل الإسلام. وهنا أيضاً يبدو أنّ المادة المتعلقة بخالد تتداخل مع تلك المتعلقة بحنظلة[59].

على الرغم من الانتشار النسبي لهذه القصص عن خالد بن سنان، يبدو أنّ نبوّته كانت موضع جدل أحيانًا. فالجاحظ، الذي يقبل بكل سرور أنّ خالدًا كان نبيًّا - يقول إنه لم يكن هناك نبي من نسل إسماعيل قبله - يذكر أنّ المتكلمين لم يقبلوه نبيًّا، لأنه كان إعرابيًا (من قبيلة عبس)، وأنّ الله لم يبعث نبيًّا قط من [203] الأعراب ولا من الفدّادين أهل الوَبَر: إنما بعثهم من أهل القرى وسكان المُدُن[60].

---

(56) المطهر المقدسي، البدء، 135، أعلى. وفقًا للجاحظ، الحيوان، 4: 477، كان ابن خالد هو من منع نبش قبر أبيه، إذ كان (الابن) سيُدعى حينها بابن المنبوش.

(57) يستشهد المقدسي بالنبي محمد قائلاً: "لو نبشوه لأخبرهم بشأني وشأن هذه الأمة وما يكون منها" (البدء، 135).

(58) الجاحظ، الحيوان، 4: 476-7؛ ابن عبد الحكم، الفتوح، 220، هامش 18 (النص في مخطوطة د حصرًا)؛ المطهر المقدسي، البدء، 3: 134-5.

(59) انظر:

Pellat in *EI2*, s.vv. al-Ankòā᾽ and Khālid b. Sinān.

(60) الجاحظ، الحيوان، 4: 478، أشار إليه بيلات، مادة خالد بن سنان في الموسوعة الإسلامية (الطبعة الثانية)، ولانداو-تاسيرون، "نبش القبور *Unearthing*"، 45 هامش 2، التي أضافت مراجع للطبرسي والمجلسي والراوندي. تستشهد هذه الحجة بسورة يوسف: 109 ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ﴾. يبدو أن رفض المتكلمين (أي،

تَعتبِر إيلا لانداو-تاسيرون، في مقالها عن خالد بن سنان، على نحو جلي أنّ الكثير من المادة المتعلقة به أسطورية ونمطية، وتتعامل معه كشخصية تاريخية تحوَّلت في التراث "من صانع معجزات عربي إلى نبي"[61]. وهذا يعني أنها تشك في أنّ تقديمه كنبي كان جزءًا أصليًا من المادة المتعلقة به، وترى نبوّته إضافةً لاحقة على روايات حول شخص كان موجودًا بالفعل.

وهذا ممكن بلا شك - أنّ نتصوّر خالدًا بطلاً أسطوريًا لبني عبس، حوّله التراث الإسلامي إلى نبي. ومع ذلك، يبدو جليًا أنه حتى في أقدم مصادرنا الإسلامية عنه، بقيت هويّته كنبي في الصدارة: تعريف النبي محمد له بأنه أخ نبي و"نبي أضاعه قومه". إن لم نستطع أن نستنتج أننا في هذه الحالة أمام نبي عربي حقيقي قبل جيل واحد من محمد، فعلينا على الأقل أن نفكر في سبب رغبة التراث الإسلامي في خلق (إن كان قد فعل) نبي موّحد من بني عبس قبل جيل واحد من محمد.

من بعض النواحي، تشبه حالة خالد حالات غيره من الموحِّدين في الجاهلية مثل ورقة ورئاب وأميّة. في تلك الحالات، كان هناك تركيز على المعتقدات التوحيدية، والمعرفة بالكتب المقدّسة أو مصادر الوحي الأخرى (مثل الكهانة) التي تؤدي إلى التنبؤ بنبوّة محمد أو إثباتها. لم يُنسب لخالد التنبّؤ بظهور محمد[62]، لكنه قُدِّم كسابق للتوحيد الإسلامي كان قادرًا على تلاوة الصيغة القرآنية الأساسية عن وحدانية الله قبل الإسلام.

المعتزلة؟) للمكانة النبوية لخالد لم يكن مبنيًا على أي اعتراض أساسي على فكرة وجود أنبياء في الفترة: فقد جادل بعضهم بأن قصة أهل الكهف، التي أرّخها معظمهم - وليس كلهم - إلى زمن الفترة، تضمنت وجود نبي بينهم، لأن المعجزة المتعلقة بهم كانت عظيمة لدرجة أنها لا يمكن أن تحدث إلا بارتباطها بنبي (انظر، على سبيل المثال، المقدسي، البدء، 3: 129).

(61) Ella Landau-Tasseron, 'Unearthing', 44.

(62) على الرغم من أن المقدسي (هامش 57) يشير إلى أن فشل قومه في استخراجه من قبره هو ما منع تنبؤه بمجيء محمد.

إنّ قصة اللقاء بين ابنة خالد ومحمد هي نوع من قصص الإثبات. وعلى الرغم من أنّ محمد يُثبت مكانة خالد النبوية وليس العكس، فإنّ هذه القصة تتوافق مع غيرها من القصص التي تتنبّأ بنبوّة محمد أو تُثبت صحتها عبر أحد الحنفاء أو أهل الكتاب: حيث يُنشأ رابط بين النبي محمد والمؤمنين السابقين بالدين الحق. وفي حين لم يُشَر إلى ورقة، على ما يبدو، كنبي قط، وارتبط رئاب وأميّة بالنبوة على نحو مؤقت فحسب وفي عدد محدود من الأخبار، فإنّ تعريف خالد بن سنان [204] كان في المقام الأول هو بوصفه نبيًا. يبدو أنّ الدافع لربط محمد بتراث عربي توحيدي قد أصبح قويًا لدرجة أنه تغلّب على الفكرة المبكرة للفترة.

ابن صيّاد (أو ابن صائد)

إنّ مرشّحنا الأخير للنبوّة في الصورة الإسلامية التراثية للعصر الجاهلي قبل الإسلام يختلف جوهريًا عن أولئك الذين تعرّضنا إليهم حتى الآن.

من خلال تقديمه كمعاصر أصغر سنًا لمحمد، يُعامل في التراث الإسلامي بطريقة عدائية عمومًا، وغالبًا ما يظهر كتجسيد للدجال[63]. تعتمد فكرة ادعائه النبوّة إلى حد كبير على قصة معيّنة، رغم أنّ بعض الأخبار تعزو إليه سلوكًا نبويًا مميزًا. تظهر القصص عنه في أشكال متباينة، وتعرض الكثير من الجوانب المحيرة. وقد جَذبَ انتباه عدد من العلماء[64].

---

(63) حول شخصية الدجال في الأفكار الإسلامية عن آخر الزمان، انظر مادة المسيح الدجال في موسوعة القرآن (ن. روبنسون) ومادة "الدجال" في الموسوعة الإسلامية الطبعة الثانية (أ. آبل).

(64) D. Halperin, 'The Ibn Ṣayyād traditions', *Journal of the American Oriental Society* 96 (1976): 213-25; A. Morabiā 'L'antéchrist: s'est-il manifesté du vivant de l'envoyé d'Allah?', *Journal Asiatique* 267 (1979): 81-94; S. Wasserstrom, 'The Moving Finger Writes: Mughīra b. Saʿīd's Islamic Gnosis and the Myth of Its Rejection', *History of Religions* 25 (1985-86): 1-29 (esp. 23-7); D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 110-17; Wim Raven, 'Ibn Ṣayyād as an Islamic "Antichrist"', in W. Brandes and F. Schmieder, eds, Endzeiten. *Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, (Berlin: Walter de Gruyter, 2008), 261-91.GGH'

وُصِف بأنه فتى يهودي، عاش في المدينة في الوقت الذي هاجر فيه محمد وأتباعه إليها من مكّة. هناك قصص عن مواجهات وقعت بينه وبين محمد، وبينه وبين صحابة مهمين. وقد أثارت الأخبار عن هذه المواجهات دهشة عدد من العلماء. قد يتوقع المرء أن تُظهر هذه الأخبار تفوّق محمد القاطع وتغلّبه على منافس مدّعٍ للنبوّة، لكنّ النتيجة تبدو مبهمة. يعلّق مورابيا قائلاً إننا نتعلّم من عدة أخبار أنّ "سلوك ابن صيّاد وادعاءاته حيّرت محمدًا بطريقة مدهشة بالنسبة إلى نبي"[65].

تستند فكرة ادعاء ابن صيّاد أنه نبي بشكل رئيس على رواية وردت بطرق مختلفة. في إحدى طرقها، ردّ ابن صيّاد على سؤال محمد له عمّا إذا كان يعترف به رسول الله قائلاً: "أشهد أنك رسول الأميين... أتشهد أني رسول الله؟" فردّ محمد على ذلك [205] قائلاً: "آمنت بالله وبرسله."[66] وفي نسخة أخرى، اقتصر الأمر على تبادل محمد وابن صيّاد التأكيدات حول هويّة كل منهما كرسول لله[67].

زيادة على ذلك، تُوصف أقوال ابن صياد وسلوكه أحيانًا بطرق تشبه تلك الخاصة بالنبي. فمثلاً، يُنسب إليه القدرة على النوم مع علمه بما قاله الناس أثناء نومه. قال: "تنام عيناي ولا ينام قلبي"، مستعملاً عبارة يعزوها التراث الإسلامي أيضًا إلى محمد حين كان نائمًا ليلة الإسراء به، والتي استعملها محمد نفسه عند وصف الدجال[68].

للاطلاع على مراجع أكاديمية أقدم حول ابن صياد، انظر،
Halperin, 'Ibn Ṣayyād Traditions', 214, n. 7.

(65) Morabia, 83

(66) عمر بن شبة، المدينة، 402. هنا يُدعى المسيح الدجال/النبي الكاذب ابن صائد. في نسخة أخرى (ابن شبة، المدينة، 403-404) يسبق التبادل بين محمد وابن صياد/صائد قيام أم الأخير بتقديم محمد إليه بوصفه رسول الأميين.

(67) صحيح البخاري، كتاب الأدب،باب قول الرجل للرجل: اخسأ [= الصحيح، محمد علي القطب، تحقيق. بيروت: المكتبة العصرية، 1991، 4: 1943، باب 97]، الحديث الثاني؛ ابن شبة، المدينة، 404؛ المطهر المقدسي، البدء، 2: 186-187. هالبرين، آثار ابن

كما تظهر قدرة شبيهة بالنبي على معرفة الغيب في الرواية التي تقول إنّ محمدًا جاء إلى ابن صيّاد وقال له: "خبأت لك خبيئًا"، فردّ: "دُخ"، فقال له محمد: "اخسأ"[69]. وردت هذه الرواية بصور متعددة تحوي إضافات، ربما أضافها الرواة لتفسير هذه الرواية المختصرة. فمثلاً، يشرح بعضهم أنّ ما خبأه محمد كانت الآية العاشرة من سورة الدخان التي تتحدث عن آخر الزمان: ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ﴾، وأنّ ردّ ابن صيّاد "دُخ" كان محاولته لقول "دخان"[70]*.

صياد، 216 و225، الهوامش 4 و6 و7. ويتبع العظمة، نشأة الإسلام في العصور القديمة المتأخرة، 349، هالبرين في تفسير هذه القصة كدليل على أن محمدًا لم ينكر زعم ابن صياد أنه نبي (ويفترض أن ذلك يزيد من صحة الأخبار وواقعية ابن صياد كمدعٍ للنبوة في زمن محمد).

(68) حول قصة ابن صياد، انظر صحيح الترمذي، أبواب الفتن، باب ما جاء في ذكر ابن صائد، رقم 3 [= الصحيح، مع شرح ابن العربي، 13 مجلدًا (القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، 1931-4)، 9: 102]. يشير د. كوك إلى أن ابن صياد لم يُذكر باسمه في الحديث - لكن السياق يوضح أنه هو المعني. وحول الفكرة المتعلقة بمحمد، انظر، على سبيل المثال، ابن هشام، السيرة، 1: 400 [= الترجمة الإنجليزية، غيوم، 183]. وعن الوحي الذي ينزل أثناء النوم، انظر فهد، النبوءة [*Divination*،]، 77، مشيرًا إلى عبارة "أنا نائمة وقلبي مستيقظ" في نشيد الإنشاد، 5: 2.

(69) للاطلاع على القالب الأساسي لهذا الحوار (أحيانًا مع إضافة حوار آخر أو وقائع أخرى) انظر، على سبيل المثال، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب قول الرجل للرجل: اخسأ [= الصحيح، تحقيق محمد علي القطب، 4: 1943، باب 97]، الحديث الأول؛ صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر ابن صياد [= الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، 1398هـ/ 1978م)، 4: 2240 وما بعده، باب 19] الأحاديث 86 و95؛ ابن شبة، المدينة، 2: 403.

(70) ابن شبة، المدينة، 2: 404. يفسر كل من هالبرين، 219، وموراببا، 85-86، هذه القصة، على نحو مقنع، بوصفها نموذجًا للمادة المتعلقة باختبار الكَهنة.

(*) المترجم: يتغاضى المؤلف هنا عن أهم جزء من هذا الحديث في صحيح البخاري وغيره حول ما دار بين رسول الله (ﷺ) وابن صياد: "قال النبي ﷺ ماذا ترى قال ابن صياد يأتيني صادق وكاذب قال النبي ﷺ خلط عليك الأمر ثم قال النبي ﷺ إني قد خبأت لك خبيئا قال ابن صياد هو الدخ قال النبي ﷺ اخسأ فلن تعدو قدرك...". وكلامه عليه الصلاة والسلام

[206] يحاول هالبرين إعادة بناء تطوّر المادة المتعلقة بابن صيّاد قدر الإمكان. ويعبِّر عن عدم ثقته بما يعتبره عددًا كبيرًا من الإضافات اللاحقة، لكنه يجادل بأنّ هناك أساسًا تاريخيًا أصيلًا، مؤكدًا أنه لم يكن هناك سبب يدفع مبتكري التراث الإسلامي لاختلاق مادة تبدو مسيئة للنبي محمد. ويخلص إلى أنّ ابن صيّاد ادّعى فعلًا النبوّة وأنّ محمدًا لم يتمكّن من دحضه. بعد وفاة نبيهم، بدأ المسلمون الأوائل في تصوير هذا المدّعي اليهودي على أنه الدجال عندما بدأت عقيدة الدجال بالدخول إلى الإسلام[71].

تأثرَ هالبرين على نحو جلي بحقيقة أنه في حين تقول بعض المواد التي تُصوِّر ابن صيّاد بأنه الدجال إنّ الله أزاله من المدينة إلى مكان سيظهر منه في اللحظة المناسبة آخر الزمان، هناك أيضًا روايات تعامله بوصفه شخصًا اعتنق الإسلام وشارك في أحداث مهمة في التاريخ الإسلامي المبكر. ينقل الطبري، عن سيف بن عمر، أنه أثناء حصار السوس في 17هـ/ 638-9م، سخر الرهبان والقساوسة من

بيّن ما يتصف به الوحي من أنه ليس من جنس ما يقدر عليه الجن والإنس، أي، إنه ليس مما يحصل فيه خلط بين الحق والباطل كما هو الحال مع أخبار الكهنة. وفي شروح الموسوعة الحديثية لهذا الحديث: "وقد أراد النَّبيُّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم استنطاقه بما يُظهِرُ كَذِبَه في دعواه، فأجابَه ابنُ صَيَّاد: «يَأتيني صادِقٌ وَكاذِبٌ»، أي: أرى الرُّؤيا رُبَّما تَصدُقُ فتأتي كما رأيتُ، وَرُبَّما تَكذِبُ. وكان على طريقةِ الكَهَنةِ يُخبِرُ الخَبَرَ فرُبَّما يَصدُقُ وربَّما يَكذِبُ. فقالَ لَه النَّبيُّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم: «خُلِّطَ عليك الأمرُ»، أي: خَلَّطَ عليك شَيْطانُك ما يُلقي إلَيك.... وقال له ﷺ «اخسَأْ»، أي: اسْكُت صاغِرًا مَطرودًا، «فلَن تَعْدوَ قَدْرَك»، أي: لن تُجاوِزَ كَونَك كاهنًا ولا يَبلُغُ قَدْرُك أن تَعلَمَ الغيبَ مِن قِبَلِ الوَحيِ المَخْصوصِ بالأنبياءِ عليهم السَّلام". وفي هذا دلالة على أنّ ما يميز النبي-الرسول عن الكاهن ومن على شاكلته معرفة الأول أنّ ما يأتيه يكون حقًا خالصًا دومًا بعكس الأخير.

(71) Halperin, 'Ibn Ṣayyād Traditions', especially 214-16.

إن حجة هالبرين، في الصفحتين 217-218، التي يلحظ المرء فيها إشارات إلى التصوف المركبي [Markaba mysticism] في الروايات عن ابن صياد، قد رفضها مورابيا على نحو مقنع (86، هامش 22) وكوك (110، هامش 91). وحقيقة أنّ القرآن لم يذكر المسيح الدجال لا تعني بالضرورة أن هذه الشخصية كانت مجهولة في الأوساط التي انبثق منها النص.

المسلمين قائلين إنهم لن يتمكّنوا من فتح المدينة ما لم يكن الدجال معهم. فغضب صافي بن صيّاد وتقدّم بحنق نحو باب المدينة وركَلَه، داعيًا إياه أن ينفتح، فانفتح مع الأبواب الأخرى. دخل المسلمون المدينة واستولوا عليها(72). وفي موضع آخر، قيل إنه اختفى حوالي وقت معركة الحَرَّة، عندما قاتل جيش أموي ضد أهل المدينة، في 63هـ/ 683م(73).

ومع ذلك، فإنّ قصة محاولته حمل محمد على قبول أنه رسول الله ليست سوى عنصر واحد في مجموعة من المواد التي تهتم بشكل أكبر بهويّته بوصفه المسيح الدجال، ومن الناحية التراثية ارتبط شخص المسيح الدجال بالأنبياء الكذبة(74). لا يُستغرب وجوب منح المسيح الدجال المزعوم قدرات شبيهة بالنبي، مثل صنع المعجزات(75). ومن المتعذِّر الجزم فيما إذا كان هناك شخص حقيقي

(72) تاريخ الطبري، الجزء الأول: 2565 (ترجمة [ج. هـ أ. جوينبول]، 13: 145-146). يبدو أن هذه هي الإشارة الوحيدة للطبري إلى ابن صياد. وتذكر روايات أخرى أنه عندما فتح المسلمون أصفهان، اتخذ يهود المدينة ابن صياد ملكًا عليهم (كوك، علامات آخر الزمان الإسلامية [*Muslim Apocalyptic*]، 115 مع المصادر). ويبدو أن هذا مرتبط بحديث يذكر أن الدجال سيظهر ومعه سبعون ألفًا من يهود أصفهان (أ. ج. فنسنك وآخرون، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي [*Concordance*]، مادة: دجال، دجالون).

(73) المصنّف لابن أبي شيبة، 15: رقم 19، 377 (في كتاب الفتن)؛ أبو داود، السنن،كتاب الملاحم، باب خبر ابن صائد،الحديث الرابع [= السنن، تحقيق عزت عبيد الدعاس (حمص: محمد علي السيد 1393هـ/ 1973م)، 4: 506، رقم 4332]: فَقَدْنَا ابْنَ صَيَّادٍ يَوْمَ الْحَرَّةِ.

(74) حول الحديث الذي يتنبأ فيه محمد بظهور 30 دجالاً، كل منهم يدّعي النبوة، انظر ابن هشام، السيرة النبوية، 2: 599؛ وراجع إنجيل متى 24: 11.

(75) يناقش القرطبي في كتابه التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1400هـ/ 1980م) الرأي الذي ينسبه إلى الجهمية، والذي يقول إن معجزات الدجال هي مجرد مخاريق وحيل. إذ ادعوا أنه لو كانت معجزات حقيقية، لما استطعنا التفريق بين النبي الصادق (الذي يُعرف من خلال معجزاته الدالة) والكاذب. ورد القرطبي على ذلك بأن هذا إنما يكون صحيحًا لو ادعى الدجال أنه نبي [فحسب]، ولكنه في الواقع يدعي الألوهية. زيادة على ذلك، فإن كونه الدجال واضح من خلال بعض الصفات الجسدية، مثل وجود الحروف ك-ف-ر على جبهته وكونه أعور العين.

وراء [207] المادة الصعبة المتعلقة بابن صيّاد - إذ الإشارات إليه فيما يتصل بأحداث مثل فتح السوس ومعركة الحرَّة قد توحي بأنّ هذا الاسم اقترن بالفعل بفكرة الدجال وأصبح مرتبطاً بأحداث تاريخية لأنها اعتُبرت ذات أهمية في آخر الزمان. تضفي المادة المتعلقة بمعركة الحرَّة والصراع المقترن بها بين الأمويين وابن الزبير أحياناً صبغة آخر الزمان على مختلف الوقائع[76]، وليس من الصعب تصوُّر كيف يمكن أن يوصف الفتح العربي لمدن مثل السوس، وهي مدينة ذات غالبية مسيحية كبيرة ومقبولة عندهم وعند اليهود بوصفها موقعًا لقبر النبي دانيال، من خلال الإشارة إلى أفكار تتعلق بعلامات آخر الزمان[77]. وقد يكون أيضاً أنّ كل الروايات المرتبطة الآن بابن صيّاد لم تنشأ بالإحالة على الشخص (الحقيقي أو الخيالي) نفسه.

إنّ استنتاج ديفيد كوك بأنه من المستحيل استخلاص معلومات تاريخية عن ابن صيّاد من الروايات الإسلامية (والتي تعد مصدرنا الوحيد عنه) هو استنتاج مقنع. بالنسبة إلى كوك، إنّ دور ابن صيّاد في هذه الروايات هو في المقام الأول دور الدجال، والتركيز على أصوله اليهودية وخصائصه غير البشرية يتوافق مع ذلك[78].

---

(76) انظر:
W. Madelung, 'Ibn al-Zubayr and the Mahdī', *Journal of Near Eastern Studies*, 40 (1981): 291-30.

يفهم هالبرين تعبير فقدنا، صفحة 214، على أنه إنما يعني أنه هلك في الحرّة، في حين يرى كوك، صفحة 115، أنه يشير ضمنيًا إلى الغَيبة.

(77) يفهم تشيس روبنسون قصة ما حدث بعد السخرية المزعومة للمسيحيين بأن العرب لن يتمكنوا من أخذ المدينة إلا إذا كان معهم الدجال، على أنها محاولة من المحدثين المسلمين لقلب "ما كان لابد أنه موضوع مألوف"، وإظهار أن الفتح لم يكن من عمل الدجال بل من عمل الله. لكنه لا يأخذ في الاعتبار أهمية حقيقة أن ابن صياد هو من قيل إنه تسبب في فتح أبواب المدينة. (انظر،
Chase F. Robinson, 'The Conquest of Khūzistān: a historiographical reassessment', *Bulletin of* the School of Oriental and African Studies, 67 (2004): 14-39, especially 28-9.)

(78) Cook, *Muslim Apocalyptic*, 110-11, 115-17.

ولا تبدو المادة قوية بما يكفي للخلوص إلى أنه كان هناك بالفعل منافس لمحمد بما هو نبي في المدينة.

الختـــام

بصرف النظر عن أنبياء الردّة، الذين يصعب تأويل الأدلة المتعلقة بهم، فإنّ معظم مدّعي النبوّة في الجاهلية المذكورين هنا مرتبطون بموضوع التوحيد العربي قبل الإسلام، سواء [208] كان محليًا، كما في حالتي رئاب بن زيد وخالد بن سنان، أو ناتجًا عن الاتصال باليهود أو المسيحيين وكتبهم المقدّسة، كما هو الحال مع أميّة بن أبي الصلت.

ومع أنّ الأدلة على اعتبار رئاب نبيًّا، وطموح أميّة ليكون كذلك، محدودة جدًا، فإنّ في حالتي خالد وحنظلة بن صفوان، كانت هويّتهما كأنبياء محورية في المادة المتعلقة بهما، وصحّة نبوّتهما مقبولة على نطاق واسع. ومع أنّ الأدلة ليست شاملة، يمكن القول إنه رغم عقيدة الفترة، فقد أصبح، مع مرور الوقت، بعض من اعتُبروا موحّدين في الجزيرة العربية قبل الإسلام مرتبطين بالنبوّة، ربما بسبب معرفتهم بقدوم محمد. يُعامل رئاب على نحو إيجابي عمومًا في التراث، إلى درجة أنه يُروى أنّ محمدًا نفسه سأل عنه، بينما يُعامل أميّة، على غرار بعض الحنفاء الآخرين، على أنه لم يسعه قبول النبي. في النهاية، ظهرت شخصيات مثل حنظلة وخالد، اللذين اعتُبرا في الأساس مرسلين إلى العرب قبل محمد، وفي حالة خالد، شهد محمد نفسه على صدق نبوّته.

يتجلّى من المادة المناقشة هنا سبب وجود أفراد موحّدين في التراث ظهرَ منهم هؤلاء الأنبياء. لقد كان وجودهم ضروريًا للشهادة على أنّ مجيء محمد كان متنبأً به. وهذا موضوع بارز في سيرة ابن إسحاق(79). كان مجيء النبي معروفًا

(79) ابن هشام، السيرة، الجزء الأول: 204 وما بعدها .معرفة الكهان والأحبار والرهبان بمبعثه (ﷺ).

للمسيحيين واليهود الذين هم على دراية بكتبهم المقدّسة، ولبعض الكهان العرب الذين كان لديهم إطلاع على عناصر من الحقيقة إلى جانب نشر الأباطيل.

أما فيما يتعلق بالتراث حول التوحيد العربي المحلي المتميز عن اليهودية والمسيحية، دين الحنفاء، فإنّ أحد مكوّناته على الأقل هو شهادته على حقيقة إدخال إبراهيم التوحيد في الجزيرة العربية والانحدار المباشر للإسلام منه[80].

إنّ تطوّر أنبياء الجاهلية من موضوع التوحيد قبل الإسلام في الجزيرة العربية ربما لا يمثّل القصة الكاملة. فهناك مكوّن آخر واضح هو الحاجة إلى تقديم أسماء لأنبياء تركهم القرآن مجهولين. وقد كان ذلك جليًا في بعض المواد المتعلقة بحنظلة وخالد.

ولكن في حالة خالد، إنّ عدد القصص ذات الأصول الشعبية أو الفولكلورية الذي اقترن به يجعل من المحتمل أن يكون له وجود أدبي مستقل عن دوره كنبي. فمواضيع مثل تدمير العنقاء وإخماد النار المستعرة وربما قصة وعده بكشف المستقبل إذا نبش قومه قبره تبدو أنها تشير إلى ما هو أكثر من مجرّد الحاجة إلى تقديم مُسْلِمٍ ما قبل الأوان. ربما [209] كان بالفعل شخصية من الأساطير المحلية أو القَبَلية قبل أن يُعاد تعريفه على أنه نبي.

من المحتمل أيضًا ألّا يُفسَّر أميّة بن أبي الصلت ببساطة بأنه تطوّر لفكرة التوحيد العربي قبل الإسلام، رغم أنّ المادة السيريذاتية عنه نمطية وشبيهة بما قُدِّم عن غيره.

تُعد المعلومات عن آخرين، مثل رئاب وحنظلة، أقل بكثير وأكثر ضعفاً، لكن يبدو من المستحيل التأكد مما إذا كانوا مجرّد ابتكارات ابتكرها التراث أم أنّ هناك شخصيات تاريخية وراء هذه الروايات.

---

(80) انظر للاستزادة:
G. R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 36-9.

يُعدّ ابن صيّاد مختلفًا عن غيره من أنبياء الفترة المذكورين هنا. فهو ليس مرتبطاً في الأساس بفكرة التوحيد العربي قبل الإسلام والتبشير بمحمد، ويبدو على الأرجح أنّ اقترانه بادعاء النبوّة يجب فهمه في سياق تطوّر أفكار آخر الزمان الإسلامية المبكرة. ومرة أخرى، لا يبدو ممكناً البتُّ فيما إذا كان هناك شخص تاريخي - أو ربما أكثر من شخص - تطوّرت حوله هذه الروايات.

غالباً ما تبدو المادة التراثية عن هؤلاء الأنبياء في الجاهلية ضعيفة وغير مقنعة كروايات عن الواقع التاريخي، ومن المشكوك فيه أنها يمكن أن تساعدنا في فهم ظهور محمد كنبي. وهذا لا يعني، بالطبع، أنّ محمداً ظهر في مجتمع غير ملم بالتراث النبوي، بل إنما يعني أنّ المادة التراثية الإسلامية عن الجاهلية تعكس احتياجات أولئك الذين شكّلوا التراث الإسلامي المبكّر وافتراضاتهم بدلاً من الظروف التاريخية في داخل الجزيرة العربية قبل الإسلام.

المصادر والمراجع

'Abd al-Razzāq b. Hammām al-Ṣan'ānī. *Tafsīr*, 3 vols, Maḥmūd Muḥammad 'Abduh, ed. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1999.

Abel, Armand. 'Dadjdjāl' in *EI2*.

'Abū Dā'ūd, Sulaymān b. al-Ash'ath al-Sijistānī. *Sunan*, 5 vols., 'Izzat 'Ubayd al-Da''ās, ed. Ḥimṣ: Muḥammad 'Alī al-Sayyid, 1969–73.

Aghānī, see al-Iṣfahānī.

Azmeh, Aziz al-. *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and His People*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Bauer, Thomas. 'The Relevance of Early Arabic Poetry for Qur'anic Studies'. In Angelika Neuwirth et al., eds, *The Qur'ān in Context*, Leiden and Boston: Brill, 2010.

Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl al-. *Ṣaḥīḥ*, 5 vols, Muḥammad 'Alī al-Quṭb, ed. Beirut: al-Maktaba al-'aṣriyya, 1991.

Cook, David. *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

EI2, Encyclopaedia of Islam. 2nd edn, 12 vols, H. A. R. Gibb et al., ed. Leiden and London: Brill, 1960–2009. Online at http://referenceworks.brillonline.com.

Eickelmann, Dale. 'Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia'. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 10 (1967): 17–52.

EQ, Encyclopaedia of the Qur'ān, 6 vols, Jane Dammen McAuliffe, ed. Leiden: Brill, 2001–06. Online at http://referenceworks.brillonline.com.

Fahd, Toufic. *La divination arabe: études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*. Paris: Sindbad, 1987.

Fossum, Jarl E. 'The Apostle Concept in the Qur'ān and pre-Islamic Near Eastern Literature'. In Mustansir Mir, ed., *Literary Heritage of Classical Islam. Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy*. Princeton: Princeton University Press, 1993, 149–67.

Frank-Kamenetzky, J. *Untersuchungen über das Verhältnis der dem Umajja b. Abī s Salt zugeschriebenen Gedichte zum Qorân*. Kirchhain: Schmersow, 1911.

Friedmann, Yohanan. *Prophecy Continuous: Aspects of Aḥmadī Religious Thought and its Medieval Background*. 2nd printing. New Delhi: Oxford University Press, 2003.

Gilliot, Claude. 'Muhammad, le Coran et les "contraintes de l'histoire"'. In S. Wild, ed., *The Qur'ān as Text*. Leiden: Brill, 1996, 3–26.

Goldziher, Ignac. *Muhammedanische Studien*, vol. 2, Halle, 1890. Eng. transl. *Muslim Studies*, vol. 2, by S. M. Stern and C. R. Barber. London: Allen & Unwin, 1971.

Halperin, D. 'The Ibn Ṣayyād traditions'. *Journal of the American Oriental Society* 96 (1976): 213–25.

Hamdānī, Ḥasan b. Aḥmad Ibn al-Ḥā'ikal-. *The Antiquities of South Arabia: Being a Translation from the Arabic... of the Eighth Book of al-Hamdānī's al-Iklīl*, trans. Nabih Amin Faris. Princeton: Princeton University Press, 1938.

Hawting, Gerald. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Huart, Clement. 'Une nouvelle source du Qoran'. *Journal Asiatique* ser. 10 (1904): 125–67.

Ibn Abī Shayba, Abū Bakr. *Muṣannaf* 15 vols., Shaykh Mukhtār Aḥmad al-Nadawī, ed.

Karachi: Idārat al-Qur'ān wal-'ulūm al-islāmiyya, 1986.
Ibn al-Kalbī, Hishām b. Muḥammad. *Jamharat al-nasab*, in the *riwāya* of al-Sukkarī from Ibn Ḥabīb, Bājī Ḥasan, ed. Beirut: 'Ālam al-kutub, 1982.
Ibn Durayd, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Kitāb al-Ishtiqāq*. 'Abd al-Salām Hārūn, ed. Baghdad: Maktabat al-Muthannā, 1979.
Ibn Hishām, 'Abd al-Malik. *Al-Sīra al-nabawiyya*, 2 vols, Muṣṭafā al-Saqqā et al, eds. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955. English trans. A. Guillaume, *The Life of Muḥammad*. Oxford: Clarendon Press, 1955.
Ibn Qutayba, 'Abd Allāh b. Muslim. *Kitāb al-Ma'ārif*. Tharwa 'Ukāsha, ed. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1969.
Ibn Shabba, Abū Zayd al-Baṣrī, *Ta'rīkh al-Madīna al-munawwara*, 4 vols, Faḥīm Muḥammad Shaltūt, ed. Beirut: Dār al-Turāth, 1410/1990.
Ibn 'Abd al-Ḥakam, 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh. *Futūḥ Miṣr wa-akhbāruhā*, Charles Torrey, ed. New Haven: Yale University Press, 1922.
Ibn 'Abd Rabbihi, Abū 'Umar Aḥmad b. Muḥammad, *Al-'Iqd al-Farīd*, 9 vols, 'Abd al-Majīd al-Ruhaynī, ed. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1404/1983.
Iṣfahānī, Abu-l-Faraj al-. *Kitāb al-Aghānī*, Iḥsān 'Abbās et al., eds. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1423/2002.
Jāḥiẓ, 'Amr b. Baḥr. *Kitāb al- Ḥayawān*, 7 vols, 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, ed. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1938–45.
Kister, M.J. 'The Struggle against Musaylima and the Conquest of Yamama'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27 (2002): 1–56.
Landau-Tasseron, Ella. 'Unearthing a Pre-Islamic Arabian Prophet'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21 (1997): 42–61.
Lecker, Michael. article Ridda, in *EI2*.
Madelung, Wilferd. 'Ibn al-Zubayr and the Mahdī'. *Journal of Near Eastern Studies* 40: (1981): 291–31.
Makin, Al. 'Re-thinking Other Claimants to Prophethood: The case of Umayya b. Abī Ṣalt'. *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 48 (2010): 165–90.
Maqdisī, Muṭṭahar-al. *Kitāb al-Bad' wa-l-ta'rīkh*, 6 parts, Clement Huart, ed. Paris: Ernest Leroux, 1899–1907.
Mas'ūdī, 'Alī b. al-Ḥusayn, al-. *Murūj al-dhahab*, 7 vols. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille, eds, revised by Ch. Pellat. Beirut: Beirut: al-Jāmi'ah al-Lubnaniyyah, 1966.
Montgomery, James. article Umayya b. Abi'l-Salṭ in *EI2*.
Morabia, A. 'L'antéchrist: s'est-il manifesté du vivant de l'envoyé d'Allah?'. *Journal Asiatique* 267 (1979): 81–94.
Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*. 3 vols, Aḥmad Farīd, ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1424/2003.
Muslim b. al-Ḥajjāj al-Qushayrī. *Ṣaḥīḥ*, 5 vols, Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Baqī, ed. Beirut: Dār al-Fikr, 1398/1978.
Pellat, Ch., article Al-Anḳā' in *EI2*.
Pellat, Ch., article Ḥanẓala b. Ṣafwān in *EI2*.
Pellat, Ch., article Khālid b. Sinān in *EI2*.
Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad-al. *Al-Tadhkira fī aḥwāl al-mawtā wa-umūr al-ākhira*. Cairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1400/1980.

Raven, Wim. 'Ibn Ṣayyād as an Islamic "Antichrist"'. In W. Brandes and F. Schmieder, eds, *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009, 261–91.

Robinson, Chase F. 'The Conquest of Khūzistān: A Historiographical Reassessment'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 67 (2004): 14–39.

Robinson, Neal, article Antichrist in *EQ*.

Rubin, Uri. '*Ḥanīfiyya* and Ka'ba: An Enquiry into the Arabian pre-Islamic Background of *dīn Ibrāhīm*'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990): 85–112.

Seidentsticker, Tilman. 1996. 'The Authenticity of the Poems Ascribed to Umayya b. Abī'l-Ṣalt'. In J. R. Smart, ed., *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996, 87–101.

Shoufani, Elias. *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia*. Toronto: University of Toronto Press, 1972.

Sinai, Nicolai. 'Religious Poetry from the Quranic Milieu: Umayya b. Abī l-Salṭ on the Fate of the Thamūd'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74 (2011): 397–416.

Suyūṭī, Jalāl al-Dīn al-. *Al-Khaṣā'iṣ al-kubrā*, 3 vols, Muḥammad Khalīl Harrās, ed. Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītha, 1967.

Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr al-. *Ta'rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, 3 parts, M. J. de Goeje et al., eds. Leiden: Brill, 1879–1901. English translation, 40 vols by various translators, E. Yar-Shater, ed. Albany: SUNY Press, 1985–2007.

Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr-al. *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, 24 vols. Abd Allāh al-Turkī, ed. Cairo: Hajar, 2001.

Tha'ālibī, 'Abd al-Malik b. Muḥammad al-. *Thimār al-qulūb fi-l-muḍāf wa-l-mansūb*, Ibrāhīm Muḥammad Abū-l-Faḍl, ed. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1985.

Tirmidhī, Muḥammad b. 'Īsā al-. *Ṣaḥīḥ*, with commentary of Ibn al-'Arabī, 13 vols. Cairo: al-Maṭba'ah al-Miṣriyah bi-al-Azhar, 1931–4.

Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar al-. *Kitāb al-Maghāzī*, J. Marsden Jones, ed. London: Oxford University Press, 1966.

Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Wasserstrom, Steven. 'The Moving Finger Writes: Mughīra b. Sa'īd's Islamic Gnosis and the Myth of Its Rejection'. *History of Religions* 25 (1985–6): 1–29.

Watt, W. Montgomery, article al-Aswad in *EI2*.

Watt, W. Montgomery, article Musaylima in *EI2*.

Watt, W. Montgomery. *Muḥammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press, 1956.

Wensinck, Arendt Jan et al. *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 8 vols. 2nd edn. Leiden: Brill, 1992.

الفصل السابع

المواقف المسيحية والإسلامية في العصور الوسطى المبكرة تجاه القانون الوثني

مايكل كوك

المواقف المسيحية

القانون السالي

[213] كما لا يخفى على كل طالب إنجليزي فيما مضى، إنّ مسرحية شكسبير هنري الخامس تدور حول ملك إنجليزي شاب شجاع قادَ جيشه إلى النصر على الفرنسيين، مُلَقِّناً إياهم الدرس الذي يستحقونه[1]. لكن قد يسأل المرء في عصر لم تعد فيه النزاعات عبر القناة تأخذ شكل الحملات العسكرية، لماذا استحقَّ الفرنسيون هذا الدرس؟ قد يكون أحد الأجوبة أنهم استحقّوا ذلك لمجرّد كونهم

(1) لم أكن لأتمكن من كتابة هذا الفصل دون مساعدة هيلموت ريميتز في شؤون أوروبا في العصور الوسطى المبكرة؛ كما أنني مدين لأنجيلا غليسون لمساعدتها في الشؤون الأيرلندية. وفي الجانب الإسلامي، أنا ممتن لحسين مدرسي للعديد من المراجع والاقتراحات. قُدّمت نسخة شفهية سابقة من هذا الفصل في مؤتمر حول "التشكل الحضاري: العصران الكارولنجي والعباسي"، عُقد في نوتردام في أبريل 2013، تحت عنوان "التشريع في العالم في العصور الوسطى المبكرة، شرقاً وغرباً"؛ أشكر ديبورا تور على دعوتي إليه. وقُدّمت نسخة لاحقة كإحدى محاضرات ميرل كورتي في جامعة ويسكونسن في أبريل 2014. وثمة معالجة أوجز لتلكم القضايا في كتابي الديانات القديمة والسياسات الحديثة: الحالة الإسلامية في منظور مقارن" (برينستون وأكسفورد: مطبعة جامعة برينستون، 2014)، الصفحات 271-2، 300-3، حيث تطرقت أيضاً إلى بعض القواعد الشرعية المنسوبة إلى قضاة العرب قبل الإسلام.

فرنسيين. لكن مثل هذا الجواب، رغم أنه قد يروق للفئة الأقل تطوّرًا فكريًا بين جمهور غلوب، لم يكن كافياً للنخبة الإليزابيثية. كان الجواب الأكثر احتراماً هو أنّ مغتصب السلطة من آل فالوا تشارلز السادس (حكمَ 1380-1422) رفضَ الاعتراف بالحق الشرعي لهنري الخامس (حكمَ 1413-22) في أن يكون [214] ملكاً على فرنسا. يضع هذا الجواب الأمور في إطار أكثر قبولاً، لكن للأسف كانت هناك عقبة: بند في مدوَّنة قانون العصور الوسطى المبكرة للفرنجة الساليين.

اقتضى وجود هذا التعقيد من شكسبير أن يفرض على جمهوره، قبل أن تنتقل أحداث المسرحية إلى فرنسا وتبدأ الإثارة، مشهداً طويلاً ومُمِلاً يدعو فيه الملكُ هنري رئيسَ أساقفة كانتربري لينصحه عما إذا كانت مطالبته لها ما يُسوِّغها بالفعل. ومن هنا جاء نداؤه الحار لرئيس الأساقفة:

أيها السيد الجليل، بعلمك الوفير
نتوسَّل إليك أن تسترسل في البيان
وبميزان العدل والدين القويم
فسّر لنا في القانون السالي الفرنسي
هل يحق له أن يصدَّ مطالبنا
أم أنه عاجزٌ عن منع حقنا الثمين؟[2]

يضع رئيس الأساقفة إصبعه فوراً على الجرح: وفقاً للقانون السالي، كما يلخّصه، *In terram Salicam mulieres ne succedant*[3]. ولا ينسى الأعضاء الأقل تعليماً في الجمهور، فيتفضل بإضافة ترجمة بالعامية: "لا يجوز للمرأة أن ترث في الأرض

(2) William Shakespeare, Henry V, Gary Taylor, ed. (Oxford: Clarendon Press, 1982), 100 (ActI, Scene 2, lines 9-12).

(3) هذه الصياغة مأخوذة من هولينشيد، الذي يقدمها على أنها "النص الحرفي" للقانون (انظر مسرحية شكسبير، هنري الخامس، صفحة 306).

السالية»[4]. يشكّل هذا القانون مشكلة لأنّ مطالبة هنري بالعرش الفرنسي جاءت عبر إيزابيل، الأميرة الفرنسية التي كانت والدة جده الأكبر إدوارد الثالث (حكمَ 1327-77). من الواضح أنّ مهمة رئيس الأساقفة هي إزاحة هذا البند المحرج. ولكن كيف؟

بالنسبة إلى أي شخص نشأ على عقيدة التوحيد الصارمة على الطريقة الإسلامية، الإجابة واضحة: القانون السالي بأكمله لا سلطة له لأنه ليس شريعة منزَّلة. إنه مجرّد قانون وضعي، يُزعم أنه وُضع من لدن ملك وثني، الحاكم الفرنجي المبكر - إن لم نقل الأسطوري - فاراموند، الذي كان قد حكم، إن كان قد حكم أصلاً، في عشرينيات القرن الخامس[5]. ومَن هو أفضل لتقديم هذه النقطة من رجل دين مثل رئيس أساقفة كانتربري؟ لكنّ هذا ليس المسار الذي يتخذه رئيس الأساقفة؛ فهو لا يطعن في صحة القانون الوضعي بحد ذاته. وإنما لديه نقطتان مترابطتان. الأولى هي أنّ البند الذي يمنع وراثة الإناث إنما يعود إلى ما بعد إخضاع شارلمان (حكمَ 768-814) للسكسونيين: بعض الفرنسيين الذين بقوا في سكسونيا بعد الفتح طوّروا رأياً متدنياً عن النساء الألمانيات، وبناءً عليه وضعوا قانوناً يمنعهن من وراثة الأراضي هناك. من الواضح أنّ فاراموند، «الذي نُسب إليه وضع هذا القانون دون بيِّنة»، لم يكن له يد في ذلك. النقطة الثانية هي أنّ هذا البند إنما ينطبق على «الأرض السالية»، وهي ذلك الجزء من [215] ألمانيا الذي استقر فيه هؤلاء الفرنسيون؛ وعلى ذلك، فإنّ هذا الحُكم لا ينطبق على فرنسا:

(4) Shakespeare, *Henry V*, 101 (lines 38-9).

(5) للاطلاع على المراجع التي قدمها رئيس الأساقفة عن فاراموند، انظر مسرحية شكسبير هنري الخامس، الصفحات 101-102 (الأسطر 37، 41، 58). أما بخصوص تاريخه المفترض، فيمكن الرجوع إلى كتاب كوليت بون ولادة أيديولوجيا: الأساطير والرموز الوطنية في فرنسا أواخر العصور الوسطى (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1991)، صفحة 253.

فيتجلّى إذن بوضوحٍ أنّ القانون السالي
لم يُسَنّ ليحكم مملكة فرنسا[6]

في ختام هذا العرض الممتد لثلاثة وستين سطراً، ما زال هنري يلتمس التأكيد: "أيحق لي بوازع الضمير أن أتقدّم بهذه المطالبة؟"[7] وهنا يضيف رئيس الأساقفة إضافة لافتة إلى حجته الأساسية:

لأنه جاء في سفر العدد ما نصّه:

"حين يفارق الابن الحياة، فليؤول الميراث
إلى الابنة"[8].

بالطبع، كان محقًّا، مع مراعاة قيود الشعر المرسل؛ لأنّ ترجمة الملك جيمس ستصيغها بعد سنوات قليلة بـ "أَيُّمَا رَجُل مَاتَ وَلَيْسَ لَهُ ابْنٌ، تَنْقُلُونَ مُلْكَهُ إِلَى ابْنَتِهِ." (العدد 27: 8). فيتضح أنّ الرب قد حسم الأمر مسبقًا في كتابه، وبطريقة تبدو داعمة لمطلب هنري. وبالنظر إلى هذا البلاغ الإلهي، قد يتساءل المرء عن مدى صلة القانون السالي، وكيف يمكن أن يهم الإقليم الذي يُفترض أن ينطبق عليه؟ لكنّ شكسبير لا يرى الأمور بهذه الطريقة.

وكما هو متوقع، لم يبتكر شكسبير محورية القانون السالي للنزاع حول مطالبة هنري بعرش فرنسا. بل اتبع مصدره الرئيس فحسب، مدوَّنة معاصره الأقدم رافائيل هولينشيد، الذي يصف كيف هاجم رئيس الأساقفة "القانون السالي المفترض

---

(6) شكسبير، هنري الخامس، صفحة 102 (الأسطر 43-55). تستند حجية رئيس الأساقفة في هذا السرد على "مؤلفيهم أنفسهم" (السطر 43). أما الأصل الذي ينسبه رئيس الأساقفة لبقية القانون فهو غير واضح وخارج عن الموضوع.

(7) Shakespeare, *Henry V*, 104 (line 96).

(8) Shakespeare, *Henry V*, 104 (lines 98-100).

والمزيَّف»[9]. وفي الواقع، يعود استناد الفرنسيين إلى القانون السالي لدحض المطالبة الإنجليزية بالعرش الفرنسي إلى أوائل القرن الخامس عشر، وبذلك كان معاصرًا لحكم هنري الخامس التاريخي[10]. آنذاك ولاحقًا، لم يُظهر الفرنسيون أي حرج من حقيقة أنّ هذا القانون كان تشريعًا بشريًا وليس إلهيًا، أو حتى من إصداره الأولي المزعوم في العصور الوثنية؛[11] و بالأهمية نفسها، لم يرَ الإنجليز هذه النقاط كنقاط ضعف في الحجج التي قدّمها الفرنسيون.

[216] إنّ قانون الفرنجة الساليين، رغم التباينات في الصياغة بين نُسَخه المختلفة، يحتوي بالفعل على القانون السالي. وهكذا، ينصّ في أحد نصوصه أنه «فيما يتعلق بالأرض السالية (*terra Salica*)، لا نصيب ولا ميراث للمرأة، بل تؤول كل الأرض إلى الأخوة الذكور»[12]. وبغض النظر عما كان يُقصد هنا بـ «الأرض السالية»، فإنّ البنود التي تسبقها مباشرة تبيّن أنّ هذه القاعدة لم تكن حاجزًا أمام وراثة النساء للأراضي بشكل عام. زيادة على ذلك، فإنّ صلة هذا

---

(9) انظر المقطع المأخوذ من هولينشيد والمعاد إنتاجه في مسرحية شكسبير هنري الخامس، الملحق د، الصفحات 306-307.

(10) See Craig Taylor, 'The Salic Law and the Valois Succession to the French Crown', *French History 15 (2001): 359, 364.*

ولم يُعَد اكتشاف القانون إلا في خمسينيات القرن الرابع عشر (صفحة 361)، وبالتالي لم يكن له أي دور في الخلافة الحاسمة عام 1328 (الصفحات 360-361). انظر أيضًا:
Beaune, *Birth of an Ideology*, ch. 9

(11) انظر كتاب بون، ولادة أيديولوجيا، الصفحات 251، 253، وراجع الصفحة 255. يدّعي جان دو مونترويل أكثر من مرة أن هذا القانون سُنَّ قبل أن يكون هناك ملك مسيحي في فرنسا (الأعمال (تورينو: جيابيكيلي، 1963-86)، المجلد 2، صفحة 132 سطر 1313، صفحة 168 سطر 208، صفحة 274 سطر 268).

(12) Katherine Drew, trans., *The Laws of the Salian Franks* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991), 122;

للاطلاع على نسخة أخرى انظر 198، وللاطلاع على النص اللاتيني لهذا البند في عدد من النُسخ، انظر:
Karl Eckhardt, ed., Pactus legis Salicae (Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1962), 222-3,

حيث لا تُشير عدة النُسخ إلى terra Salica.

القانون بالخلافة الملكية، إن وُجدت، غير واضحة - وهي نقطة أثبتت لاحقًا أنها محرجة عندما قدّم الفرنسيون حجتهم ضد الإنجليز[13] ومع ذلك، لا داعي لأن نشغل أنفسنا أكثر بمضمون القانون السالي؛ فما يهمنا أكثر هو الطريقة التي قُدّم بها القانون في ديباجته، وهي إضافة تعود في شكلها الأطول إلى القرن الثامن[14].

تبدأ هذه الديباجة بالتماس قوي للفخر العرقي والديني. فيُخبرنا بأنّ "الشعب الفرنجي بأكمله، الذي أُسس بقوة الرب، شديد البأس، رزين في المشورة،... شجاع، سريع الخطى، وصارم. وقد اعتنق مؤخرًا الإيمان الكاثوليكي، وهو متحرر من الهرطقة، رافضًا للطقوس البربرية بعون الرب، متمسكًا بالإيمان"[15]. ويُوصف المسار الذي أدّى إلى وجود هذا القانون، على الأرجح في العصور الوثنية، بأنه تضمّن حكّامًا ووجهاء على حد سواء[16]. ثم تلقّى كلوفيس (حكمَ 481-511)، "ملك الفرنجة، المتحمس والوسيم والمشهور"، المعمودية الكاثوليكية، وبعد ذلك قام هو واثنان من خلفائه المباشرين "بتعديل ما بدا أقل ملاءمة" في القانون بوضوح[17]. وكل من يُبجّل الفرنجة عليه أن يعيش وفقًا لهذا القانون. ولا يوجد هنا ما يشير إلى أنّ أي شيء تعلّق بأصول القانون كان مصدر إحراج للمسيحيين.

---

(13) انظر تايلور، القانون السالي، الصفحات 359 و364، وبون، ولادة أيديولوجيا، صفحة 252، حول إدراج عبارة "في المملكة" (in regno). جادلَ فرانسوا هوتمان (توفي 1590) بعدم صلة هذا البند بالخلافة الملكية في عام 1573، انظر تايلور، القانون السالي، الصفحات 375-376.

(14) انظر:

Drew, Laws of the Salian Franks, 241 n. 2.

هناك نسخة أقصر، يُعتقد أنها تعود إلى القرن السادس، انظر صفحة 232، الهامش 2.

(15) Drew, *Laws of the Salian Franks*, 171-2; for the Latin text see Karl Eckhardt, ed., *Pactus legis Salicae* (Gttingen: Musterschmidt-Verlag, 1954-7), 314-15

(16) يبرز دور هؤلاء الوجهاء على نحو خاص في النسخة الأقصر من هذه الديباجة

(Drew, *Laws of the Salian Franks*, 59; *Eckhardt, Pactus legis Salicae* (Hanover), 2-3),

التي تسبق الفخر العرقي ولكن ليس الديني في النسخة الأطول.

(17) Cf. also Drew, *Laws of the Salian Franks*, 142.

المواقف والتوجهات خارج نطاق القانون السالي في العصور الوسطى المبكرة

الانطباع نفسه نحصل عليه من قوانين جرمانية مبكرة أخرى. تتحدث مقدّمة القانون البرغندي - وهو نتاج حكم الملك غوندوباد [217] (حكمَ 473-516) وابنه سيجيسموند (حكم 516-524) - عن العدالة بوصفها أمرًا "يرضي الرب"، وتَصف بنودَ القانون بأنه "ينبغي مراعاتها في المستقبل تحت هداية الرب"[18]. ويستعمل اللومبارد لغة مماثلة. في ديباجة أقدم قانون لومباردي موجود، وهو مرسوم روثير (حكمَ 636-653) الصادر عام 643، يذكر الملك أنه "بالثقة برحمة الربّ القدير، رأينا ضرورة تحسين القانون الحالي وتأكيده، مع تعديل كل القوانين السابقة بإضافة ما ينقص وإزالة ما هو زائد"[19]. في عام 668، عدّل غريموالد (حكمَ 662-671) بعض بنود القانون التي بدت "قاسية وظالمة"؛ وفعل ذلك بعون الرب[20]. وفي عام 713، أُرشِد ليوتبراند (حكمَ 712-744) إلى إصدار مجموعة من قوانينه "ليس ببصيرته الخاصة وإنما بحكمة الرب وإلهامه"؛ وعلى عكس أسلافه، اقتبس أيضًا من الكتاب المقدّس وأوضح أنه سيقوم "بحذف وإضافة تلك الأمور... التي تبدو مناسبة لنا وفقًا لشريعة الرب"[21]. وبعد ما يزيد قليلاً عن ثلاثين عامًا، اتخذ راتشيس (حكمَ 744-749) أسلوبًا تقيًا[22]، وكذلك فعل أيستولف (حكمَ 749-756) في عامي 750 و755[23].

تشير مثل هذه اللغة إلى أنه لم يكن هناك شعور بعدم التوافق بين الإلهام

---

(18) Ludovicus de Salis, ed., *Leges Burgundionum* (Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1892), 30-1 §2, 34 following §14 = Katherine Drew, trans., *The Burgundian Code: Book of Constitutions or Law of Gundobad, Additional Enactments* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972), 18, 21.

(19) Fridericus Bluhme, ed., *Edictus ceteraeque Langobardorum leges* (Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1869), 1 = Katherine Drew, trans., *The Lombard Laws* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981), 39.

للاطلاع على تواريخ هذا النص القانوني اللومباردي وغيره، انظر 21.

(20) Bluhme, *Edictus*, 73 = Drew, *Lombard Laws*, 131.

(21) Bluhme, *Edictus*, 85-6, and cf. 87-8 = Drew, *Lombard Laws*, 144-5, and cf. 146-7.

(22) Bluhme, *Edictus*, 152 = Drew, *Lombard Laws*, 215.

الإلهي والتشريع الملكي الذي قد يكون جوهرُه في كثير من الأحيان ذا أصول وثنية. لكنَّ هذا استدلالٌ من الصمت، والأفضل أن نبحث عن نصوص تتناول صراحة التمييز بين الشريعة الإلهية والبشرية.

وخير مثال ما قدّمه رئيس أساقفة ريمس هنكمار (ت 882). ففي أحد أعماله يحذِّر المسيحيين من أنهم "لن يُحاكَموا يوم القيامة بالقانون الروماني ولا السالي ولا البرغندي وإنما بالقوانين الإلهية والرسولية"[24]. لكنه في عمل آخر، متحدثاً عن شؤون هذا العالم، ويذكر أنّ "للملوك ووزراء الجمهورية قوانين، يجب عليهم أن يحكموا بها سكان كل إقليم". ويبدو الدور التشريعي للملوك المسيحيين وحتى الوثنيين واضحاً في استمرار هذا المقطع: إنه يتحدث عن أحكام (مراسيم) الملوك المسيحيين السابقين "التي أصدروها لتُعتبر [218] قانونية بموجب الموافقة العامة لرجالهم المؤمنين"[25]. ومع ذلك، لا يعني هذا أنّ الرب له سلطة قضائية في العالم الآخر حصرًا. ففي المقطع الذي يحدِّد القانون الساري في يوم القيامة، يستطرد هنكمار قائلاً إنّ "في المملكة المسيحية، حتى القوانين العامة (*leges publicae*) يجب أن تكون مسيحية"، وهو ما يفسّره بأنها يجب أن تكون "متوافقة ومنسجمة مع المسيحية" (*convenientes videlicet et consonantes Christianitati*)[26].

---

(23) Bluhme, *Edictus*, 162, 164-5 = Drew, *Lombard Laws*, 227, 230.

(24) Hinkmar von Reims, *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, Letha Bhringer, ed. (Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1992), 145.18; translation from Patrick Wormald, *The Making of English Law: King Alfred to the Twelfth Century*, vol. 1*: Legislation and Its Limits* (Oxford: Blackwell, 1999), 423.

(25) Hinkmar von Reims, *De ordine palatii*, Thomas Gross and Rudolf Schieffer, ed. and trans. (Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1980), 46-9 lines 143-7, cited in Wormald, *Making of English Law*, 424.

مرة أخرى، أستعمل ترجمة وارمالد.

(26) Hinkmar, De divortio, 145.20, trans. in Karl Morrison, *The Two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1964), 95;

يفسر موريسون كلمة "عام = public" بمعنى "مدني". لاحظ أن هذا المسلك يتعلق بمساعي أحد ملوك الكارولنجيين لتطليق زوجته، وهو ما يثير واحدة من القضايا النادرة التي أصدر

وبالمثل، قد ينشأ شيء "يُعاقَب عليه بموجب عُرف الأمميين بقسوة أكبر مما يسمح به الحق المسيحي أو السلطة المقدّسة على نحو صحيح"؛ يجب لفت انتباه الملك إلى مثل هذه المشكلة، الذي "مع أولئك الذين يعرفون كلا القانونين ويخشون أحكام الرب أكثر من أحكام القوانين البشرية، قد يقرر أن يُراعى كلاهما حيثما أمكن، وإن لم يكن ذلك ممكناً، فقد يُلغى قانون العالَم (*lex saeculi*) بحق، وتُحفَظ عدالة الرب"[27]. في هذا العالم، إذن، القانون البشري هو الأساس المبدئي؛ ولكن يجب تجاوز هذا الأساس في حالة التعارض مع الشريعة الإلهية. لقد رأينا مسبقًا هذا الرأي مُشاراً إليه في عزم ليوتبراند على "حذف وإضافة تلك الأمور... التي تبدو مناسبة لنا وفقاً لشريعة الرب".

نجد طريقة التفكير نفسها حاضرة في ديباجة القانون البافاري، الذي يعود تاريخه إلى القرن الثامن[28]. نقرأ هناك أنّ الملك الفرنجي ثيودوريك (حكمَ 511-534) "أمر بتدوين قانون الفرنجة والألمان والبافاريين لكل شعب كان خاضعاً له وفقاً لعُرفه". حتى هنا لدينا الأساس، ثم يأتي التجاوز: "فغيَّرَ تلك الأمور التي كانت وفقاً لعُرف الوثنيين تتوافق مع شريعة المسيحيين". لكنّ هذا لم يكن سهلاً كما يبدو: "ما لم يتمكّن ثيودوريك من تعديله بسبب العُرف القديم للغاية للوثنيين بدأ الملك تشيلديبرت لاحقاً العمل عليه ولكنّ الملك كلوتار أنهاه"[29]. في

فيها المسيح ما يشبه الحكم القانوني (متى 5: 32، 19: 6، 19: 9، مرقس 10: 9، 11-12، لوقا 16: 18).

(27) Hinkmar, *De ordine palatii*, 70-3 lines 350-9, cited in Wormald, *Making of English Law*, 425, and in Harald Siems, 'Die Entwicklung von Rechtsquellen zwischen Spätantike und Mittelalter', in Theo Klzer and RudolfSchieffer, eds, *Von der Spätantike zum frühen Mittelalter: Kontinuitäten und Brüche, Konzeptionen und Befunde.* (Ostfildern: Jan Thorbecke, 2009), 266.

مرة أخرى، أستعمل ترجمة وارمالد.

(28) للاطلاع على التأريخ، انظر:
Ernst von Schwind, ed., *Lex Baiwariorum* (Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1926), 180-1.

(29) Von Schwind, *Lex Baiwariorum*, 201.5; see also Siems, 'Entwicklung von Rechtsquellen',

الواقع، تقترح ديباجة القانون البافاري [219] نظرية عامة لاشتقاق القوانين العرقية: "كل شعب يختار قانونه الخاص به من عُرفه"(30). إنما تذْكر الديباجة هذا بعد تقديم قائمة بواضعي القوانين العرقية والشعوب التي تخدمها(31). تبدأ القائمة بموسى للعبرانيين، يليه واضعو القوانين للإغريقيين والمصريين والأثينيين والإسبرطيين والرومان. وهكذا، فإنّ وجوب ظهور موسى في الجوقة نفسها مع الوثنيين مثل صولون وليكورغوس ونوما بومبيليوس هو شهادة بليغة على القبول المبدئي للقانون الوثني. يبدو أنّ الوصف-الوظيفة لواضع القانون العرقي مشترك بين الموحِّدين والوثنيين.

لا يختلف الموقف الذي نجده في أيرلندا المسيحية المبكِّرة عن ذلك. إذ يروي نصّ أيرلندي قديم يُرجَّح تاريخه إلى أوائل القرن الثامن قصة تعاون بين الشاعر دوبثاخ والقدّيس باتريك (توفي حوالي 461)(32). وكما أكّدَ دوبثاخ، إنّ "أحكام رجال أيرلندا" كانت متوافقة مع قانون الطبيعة. زيادة على ذلك، "هناك أشياء كثيرة مشمولة في قانون الطبيعة لم تصل إليها شريعة الرسالة" - حيث "شريعة الرسالة" هي شريعة الكتاب المقدّس. وقد "شرح دوبثاخ هذه الأمور لباتريك. ما لم يتعارض مع كلمة الرب في شريعة الرسالة... أدرَجَتْه في معتمَد القضاة الكنيسةُ والفيليد" - حيث الفيليد هم شعراء أو عرّافو أيرلندا الوثنية. وما لم

261, 265. Theodoric, Childebert (ruled 511-58), and Chlotar (ruled 511-61) وجميعهم أبناء كلوفيس.

(30) Von Schwind, *Lex Baiwariorum*, 200.6 (*unaquaque gens propriam sibi ex consuetudine elegit legem*).

(31) Von Schwind, Lex Baiwariorum, 198.2.
وكما أُشير هناك، استعيرت هذه القائمة من كتاب *Etymologies* ofIsidore ofSeville (d. 636), see Angelo Canale, ed. and trans., *Etimologie o origini di Isidoro di Siviglia* (Turin: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2004), vol. 1, 386 = 387 (5.1.1-3).

(32) Donnchadh Æ Corrin et al., 'The Laws of the Irish', *Peritia* 3 (1984): 385-6; Fergus Kelly, *A Guide to Early Irish Law* (Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1988), 48; T. M. Charles-Edwards, *Early Christian Ireland* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000), 196-7 (for the date of the text, see 196 n. 58).

يتعارض مع كلمة الرب كان في الواقع هو الجزء الأكبر من التراث القانوني الوثني: "كان قانون الطبيعة بأكمله صحيحًا باستثناء الإيمان" والأمور المتعلقة بحقوق الكنيسة وواجباتها. في غضون ذلك، يستعمل نصّ لاتيني ربما يعود إلى القرن السابع شخصية يثرون، حمو موسى المدياني، بطريقة ذكيّة لتسويغ الاحتفاظ بالقانون الوثني. يخبرنا الكتاب المقدّس أنه عندما زار يثرون صهره، كان مذهولاً من رؤية موسى منخرطًا في إدارة تفصيلية زائدة متعِبة. فنصح يثرون موسى بأنه بحاجة إلى تفويض السلطة، مخبرًا إياه كيفية القيام بذلك بالضبط؛ اتبع موسى نصيحته بالكامل (الخروج 18: 13-26). تُظهر حقيقة قبول موسى مشورة يثرون أنه "إذا وجدنا أحكامًا جيدة للوثنيين (*iudicia gentium*) تُعلّمهم إياها طبيعتهم الحسنة (*que natura bona illis docet*)، ولا تسيء إلى الرب، فسنحتفظ بها"[33].

[220] هذا الموقف المتسامح تجاه القانون الوضعي غالباً ما يُستشف من السياق حتى في حالة غياب التصريح الواضح. يظهر رجال الدين في عملية التشريع[34]. يذكر القدّيس بيدا المبجّل (ت 735) مدونة القوانين المحلية التي

---

(33) Ludwig Bieler, ed. and trans., *The Irish Penitentials* (Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1963), 168 = 169

وفيما يخص التاريخ غير المؤكد للنص انظر 8-9)؛
Æ Corrin, 'Laws of the Irish', 392.
هناك بعض الخلط مع الرواية المختلفة إلى حد ما عن إعادة التنظيم الواردة في سفر العدد 11: 11-17، 24.

(34) حول الحالة القوطية الغربية، انظر:
Patrick Wormald, '*The Leges Barbarorum*: Law and Ethnicity in the Post-Roman West', in Hans-Werner Goetz et al., eds, *Regna and Gentes: The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World* (Leiden: Brill, 2003), 38.

وللاطلاع على أمثلة إنجليزية، انظر:
F. L. Attenborough, ed. and trans., *The Laws of the Earliest English Kings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1922), 36 = 37,

حيث يَذْكُر مَلكٌ ويسكس المشرّع في أواخر القرن السابع تشاورَه مع اثنين من أساقفته؛
Lisi Oliver, *The Beginnings of English Law* (Toronto: University of Toronto Press, 2002), 152 = 153,

أصدرها "على الطريقة الرومانية" الملكُ إثلبرت ملك كِنت (حكمَ 560-616) في أوائل القرن السابع كأحد الأمور الحسنة (*bona*) التي فعلها لشعبه[35]. ومن بين رجال الدين الكارولنجيين البارزين الذين عارضوا التعددية القانونية حيث يكون لكل شعب قانونه الخاص به، الأسقف أجوبارد من ليون (توفي 840) الذي كتب رسالة جدلية ضد القانون البرغندي. لكنه لم يكن معنياً بإلغاء القانون البرغندي لصالح شريعة الرب؛ وإنما سعى لإقناع لويس التقي (حكمَ 813-840) بإخضاع البرغنديين للقانون الفرنجي[36]. وبطبيعة الحال، لا يعني هذا أنّ شريعة الرب قد أُهملت. فالملوك، كما رأينا، كانوا يذعنون لها، وقد يعتمدون على الشريعة الموسوية عندما يجمعون مدوّناتهم القانونية الخاصة. يُعدّ الملك الإنجليزي ألفريد (حكمَ 871-899) مثالاً بارزًا لذلك[37]. غير أنّ هذا لم يمنعه من إتمام مدوّنته بقوانين من ابتكاره الخاص.

حيث يذكر سردٌ لقوانين ملك معاصر في كِنت حضورَ رئيس أساقفة وأسقف في المجلس الذي سن القوانين. لاحظ أيضاً الأساقفة الثلاثة والثلاثين المجتمعين المذكورين في عناوين ميثاق قانون الألمانيون [*Pactus legis Alamannorum*] وفي إحدى نسخ قوانين الألمانيون [*Leges Alamannorum*]

(Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1966), 21, 37 col. 9;

يميل إكهارت إلى تأريخ هذا الميثاق إلى أوائل القرن السابع والقانون إلى أواخر القرن السابع أو أوائل الثامن، انظر 6، 9، ويعزو المخطوطة ذات الصلة من القانون إلى القرن التاسع، انظر 13).

(35) Siems, 'Entwicklung von Rechtsquellen', 254-5; Bede, *Ecclesiastical History of the English People*, ed. and trans. Bertram Colgrave and R. A. B. Mynors (Oxford: Clarendon Press, 1969), 150 = 151.

(36) Agobard of Lyons. 'Adversus legem Gundobadi', in L. van Acker, ed., *Agobardi Lugdunensis opera omnia*. (Turnhout: Brepols, 1981), 23 VII (*ut eos transferret ad legem Francorum*).

(37) Wormald, *Making of English Law*, 421-3;

للاطلاع على حكاية ألفرد عن نشاطه التشريعي، انظر 277.

المسيحيون والقانون الروماني

في اعتبارهم حرية التشريع أمراً مسلّماً به، اتخذ الملوك الجرمانيون من الأباطرة الرومان المسيحيين سابقة ونموذجًا يُحتذى به. وهكذا في بداية حكايته عن تأليف المدوّنة، يُظهر جستنيان (حكمَ 527-565) التقوى نفسها، وإن كان بأسلوب بلاغي أرفع: "إذ نحكم بسلطان الرب إمبراطوريتَنا التي سُلِّمت إلينا من الجلالة السماوية... نضع كل آمالنا في رعاية الثالوث الأعلى [221] وحده."[38] بل في الوثيقة المؤكدة للمدوَّنة، يذهب إلى أبعد من ذلك: "نحن... على عادتنا، لجأنا إلى عون الخالد، وباستدعاء الإله الأعلى، رغبنا أن يصبح الرب مؤلف العمل كله وراعيه."[39] لكن إذا كان الرب هو المؤلف، فقد كان العمل مقصوداً بوضوح أن يُكتب بالنيابة، ولم يكن هناك اقتراح بأنّ مساهمة الرب الخاصة في الأدبيات

---

(38) Justinian, *Digest*, Theodore Mommsen and Paul Krueger, eds, and Alan Watson, trans. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), vol. 1, xlvi.

في المقابل، فإن مثل هذه التقوى المسيحية لم تكن ظاهرة بعد في عام 438 في مقدمات مدونة ثيودوسيوس

(Th. Mommsen, ed., *Codex Theodosianus* (Hildesheim: Weidmann, 1990), vol. 1, 1-4 = Clyde Pharr, trans., *The Theodosian Code* (Princeton: Princeton University Press, 1952), 3-7),

لكنه أصبح منتشراً على نطاق واسع في ديباجة إكلوغ ليو الثالث (حكم 717-741)، والتي تزينت باقتباسات من الكتاب المقدس

(Edwin Freshfield, trans., *A Manual of Roman Law: The Ecloga* (Cambridge: Cambridge University Press, 1926), 66-70;

للاطلاع على النص الإغريقي وترجمة ألمانية، انظر،

Ludwig Burgmann, ed. and trans., Ecloga: das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V. (Frankfurt am Main: Lwenklau-Gesellschaft, 1983), 160-7).

في الواقع، يرافق الإكلوغ في بعض المخطوطات "موجز للشريعة الموسوية" (ملخص في كتاب فريشفيلد، دليل، الصفحات 142-144؛ وللاطلاع على هذا النص وعلاقته بالإكلوغ وغرضه غير الواضح، انظر:

L. Burgmann and Sp. Troianos, 'Nomos Mosaïkos', in Dieter Simon, ed., *Fontes minores III* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1979), 126-37, with an edition of the Greek text, 138-67).

(39) Justinian. *Digest*, vol. 1, lv.

القانونية السابقة يمكن أن تظهر في العملية. كان الهدف إنتاج مدوّنة للقانون الروماني، لا شريعة موسوية[40]. كما يشرح جستنيان في حكايته عن تأليف هذا العمل، "وجدنا النطاق الكامل لقوانيننا التي وصلت إلينا منذ تأسيس مدينة روما وأيام رومولوس مشوشاً للغاية إلى درجة أنه يمتد إلى طول غير معقول ويتجاوز فهم أي طبيعة بشرية"[41]. يجعل جستنيان الآن شغله الشاغل إنجاز هذه المهمة الشاقة. لقد كانت بالفعل مهمة استثنائية "جمع المجموعة الكاملة من المراسيم الرومانية وتعديلها وتقديم الكتب المتنوعة لعدد كبير من المؤلفين في مجلد واحد"، ولا يمكن تحقيقها إلا "بالاعتماد على الرب"[42].لقد كان هذا التنظيم للقانون الروماني تمرينًا في التشريع أيضًا. وكما يقول جستنيان في إحدى النقاط: "إننا ننسب كل شيء إلى أنفسنا، لأنّ سلطتها جميعًا مستمدة منا"؛[43] فـ "كل ما هو مدوَّن هنا، نقرِّر أنه وحده يجب أن يُتبع"[44]، ولا يجرؤ أحد على "مقارنة أي نصّ قديم بما أدخلته سلطتنا"[45]. بل إنه توقّع أنه نفسه سيضع قوانين جديدة في المستقبل[46]. ومما يلفت الانتباه على نحو خاص حقيقة [22] أنّ هذا الإنجاز بأكمله لم يلق أي

(40) قارن هذا مع نص من العصور القديمة المتأخرة معروف في العصر الحديث باسم "*Mosaicarum et Romanarum legum collatio*"، حيث تُتبع مقاطع من شريعة الأسفار الخمسة حول موضوع معين مباشرة بمقاطع من القانون الروماني: موسى كاهن الله يقول:.... بولس... يقول:.... أولبيانوس:...

(M. Hyamson, ed. and trans., *Mosaicarum et Romanarum legum collatio* (London: Oxford University Press, 1913), 56 = 57;

كان بولس ومعاصره الأصغر أولبيان (تـ 228) من الفقهاء الرومان البارزين). للأسف، لم يذكر المؤلف الغرض من جمع شريعة الكتاب المقدس والقانون الروماني بهذه الطريقة (انظر xl).

(41) Justinian. *Digest*, vol. 1, xlvi.

(42) Justinian. *Digest*, vol. 1, xlvi, and see xlvii.

(43) Justinian, *Digest*, vol. 1, xlvii.

(44) Justinian, *Digest*, vol. 1, lxii.

(45) Justinian, *Digest*, vol. 1, lix, and see lxii.

(46) للاطلاع على "القوانين الجديدة" المتوقعة له، انظر:

Barry Nicholas, *An Introduction to Roman Law* (Oxford: Clarendon Press, 1991), 42; and cf. Justinian, *Digest*, vol. 1, lxi.

معارضة من حراس التراث المسيحي، الأساقفة والرهبان الذين كان من شأن عنادهم أن يحبط كل محاولات جستنيان لإحلال النظام في فوضى علم المسيحيات. ويبدو أنّ الكنيسة كانت راضية بالعيش وفق القانون الروماني(47).

تفسير المواقف المسيحية

كيف ينبغي لنا أن نفسّر هذا الموقف المتسامح للمسيحيين تجاه القانون البشري - بل والقانون الوثني؟ هنا نصوصنا ليست مفيدة بعامة، لأنها تميل إلى اعتبار غياب المشكلة أمرًا مسلّمًا به. لكننا صادفنا سابقًا إجابة واحدة في النصّين الأيرلنديين اللذين درسناهما: مفهوم القانون الطبيعي. ويمكننا إضافة نظير جرماني لذلك. تشير رواية من القرن التاسع عن الساكسونيين الوثنيين إلى تميّز قوانينهم في معاقبة الأفعال السيئة، وتستطرد قائلة: "من أجل الأخلاق القويمة، سعوا لوضع الكثير من الأحكام المفيدة والشريفة وفقًا للقانون الطبيعي"؛ ولولا وثنيتهم، لكان يمكن أن تساعدهم هذه في الطريق إلى الخلاص(48). بلا شك، كانت فكرة القانون

(47) يتحدث قانون الفرنجة الريبواريين عن قيام الأساقفة بإعداد المواثيق ***secundum legem Romanam, quam ecclesia vivit*** [وفقًا للقانون الروماني الذي تعيش به الكنيسة]، انظر،
Michael Moore, *A Sacred Kingdom: Bishops and the Rise of* Frankish Kingship, 300-850 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2011), 84, 131.

(48) اقتبستُ هذا المقطع من كتاب آدم البريمي تاريخ رؤساء أساقفة هامبورغ-بريمن، ترجمة فرانسيس تشان (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 2002)، صفحة 10. ينسب آدم، وهو مؤرخ من القرن الحادي عشر، هذه الرواية إلى آينهارد (توفي 840)، انظر الصفحات 6، 8، 11، 34؛ في آخر هذه الإشارات يتحدث عن "أعمال الساكسونيين" لآينهارد، لكن لا يُعرف مثل هذا العمل اليوم. ومع ذلك، تظهر هذه الرواية أيضًا في نص من القرن التاسع، "ترجمة القديس ألكسندر"، حيث تُنسب إلى رودولف الفولدي (تـ 865). حرر هذا النص جورجيوس بيرتز في
Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, vol. 2 (1829), 674-81,
حيث يظهر مقطعنا في الصفحة 675,22
(multa utilia atque secundum legem naturae honesta in morum probitate habere studuerunt);

الطبيعي فكرةً قديمة. فقد اعتقد زينون الكيتيومي (ت 263 ق.م)، مؤسس المدرسة الرواقية، أنّ القانون الطبيعي إلهي (*naturalem legem divinam esse censet*) وله القوة الأخلاقية نفسها[49]. يشير هذا إلى أنه على الرغم من تنوّع القوانين البشرية، قد يكون هناك تداخل كبير بينها وبين القانون الطبيعي أو الإلهي. بعد ثلاثة قرون، قدّم القدّيس بولس سنَدًا كتابيًا لتبنّي المسيحيين فكرة الرواقيين عن القانون الطبيعي بهذا المعنى، إذ كتب: "لأَنَّهُ الأُمَمُ الَّذِينَ لَيْسَ عِنْدَهُمُ النَّامُوسُ، مَتَى فَعَلُوا بِالطَّبِيعَةِ (*physei, naturaliter*)) مَا هُوَ فِي النَّامُوسِ، فَهؤُلاَءِ إِذْ لَيْسَ لَهُمُ النَّامُوسُ هُمْ نَامُوسٌ لأَنْفُسِهِمِ: الَّذِينَ يُظْهِرُونَ عَمَلَ النَّامُوسِ مَكْتُوبًا فِي قُلُوبِهِمْ، [223] شَاهِدًا أَيْضًا ضَمِيرُهُمْ" (رومية 2: 14-15)[50]. وقد اتبع المسيحيون هذا النموذج البولسي على حسب الأصول. وهكذا، رأى ترتليان (تـ حوالي 225) أنه قبل الشريعة المكتوبة لموسى كان هناك قانون غير مكتوب وكان مفهومًا على نحو طبيعي (*naturaliter*)؛ لأنه بدون عدالة القانون الطبيعي (*lex naturalis*)، كيف، على سبيل المثال، كان سيُعتبر إبراهيم صديقًا للرب؟[51] زيادة على ذلك، استعملَ هذا المفهوم لتفسير وجود عناصر جديرة بالثناء في الوثنية، واعتقدَ أنه أُعطي لآدم وحواء، وبالتالي، للأمم جميعها[52]. وهكذا، كانت فكرة القانون الطبيعي، بالنسبة إلى العلماء

للاطلاع على تأليف رودولف انظر رسالة ميجينهارد الفولدي (674) والتعليق الهامشي حتى هنا رودولف [*hucusque Rudolf*] (676). أدين بالفضل في معرفتي بهذا المقطع إلى:
Peter Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity*, A.D. 200-1000 (Chichester: Wiley-Blackwell, 2013), 480.

(49) Wolfgang Kullmann, *Naturgesetz in der Vorstellung der Antike, besonders der Stoa: eine Begriffsuntersuchung* (Stuttgart: Franz Steiner, 2010), 38. The wording is Cicero's.

(50) حول استعمال المصطلح "طبيعة" (physis) في هذا المقطع، انظر:
Horst Balz and Gerhard Schneider, eds, *Exegetical Dictionary of* the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1990-3), vol. 3, 444.

(51) Tertullian, *Adversus Iudaeos*, Hermann Trìnkle, ed. (Wiesbaden: Franz Steiner, 1964), 5.17 (II 7), quoted in Kullmann, Naturgesetz, 124.

(52) للاطلاع على حالات أخرى عن هذه الفكرة في أعمال آباء الكنيسة، انظر الفصلين 12 و13. كذلك عند
Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (Chicago: University of Chicago Press, 1975-91), vol. 1, 32.

المسيحيين في الغرب في العصور الوسطى المبكرة، شائعة. تطرّق إيزيدور الإشبيلي (ت 636) إلى هذا الموضوع في كتابه الاشتقاقات [*Etymologies*] الذي قُرئ على نطاق واسع. وذكَرَ أنّ "القوانين جميعها إما إلهية أو بشرية؛ الشرائع الإلهية تتوافق مع الطبيعة، والقوانين البشرية مع الأعراف"، وأضاف أنّ "القانون الطبيعي (*ius naturale*) مشترك بين الأمم جميعها."[53] ولكن بالطبع، مثل هذا التفسير يثير سؤال لماذا كانت المسيحية متقبّلة للغاية لمفهوم طوّره الفلاسفة الوثنيون.

مواقف المسلمين

استئثار الله بسنّ الشريعة

من وجهة نظر مسيحية، كل ما فعلته في هذا الفصل حتى الآن هو إثبات حقائق واضحة لدرجة أنها تُعتبر عادةً أمورًا مسلّمًا بها[54]. لكن ما يعتبره المسيحيون أمرًا مسلّمًا به قد يثير دهشة المسلمين. فالجغرافي أبو عبيد البكري (ت 487هـ/ 1094م)، بعد أن علّق على عدم كفاية الكتاب المقدّس المسيحي (مصحف النصارى) كمصدر للشريعة، يستطرد قائلاً إنّ "سنّتهم لا تؤخذ من تنزيل أو رواية عن نبي، بل تُستمَد كليًا من ملوكهم"[55].

[224] إنّ ادعاء الله في الإسلام الاستئثار المطلق بسنّ القوانين هو أمر

---

(53) Canale, *Etimologie*, vol. 1, 388 = 389 (5.2.1), 390 = 391 (5.4.1).

(54) الكثير من مراجعي في هذا القسم مستمدة من قاعدة بيانات المكتبة الشاملة. أنا مدين كثيرًا لأسامة العزمي لتزويدي بنسخة منها وإرشادي في استعمالها. وأعتذر عن أن ضيق الوقت حال دون تعمقي في المصادر الإمامية والزيدية والإباضية.

(55) أبو عبيد البكري، المسالك والممالك، تحقيق أدريان فان ليوفين وأندري فيري (تونس: الدار العربية للكتاب، 1992)، 480-1 (809)؛ هذه الفقرة مقتبسة في كتاب بول كوب، السباق إلى الجنة: تاريخ إسلامي للحروب الصليبية (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2014)، 12. قارن مع ما ذكره المسعودي (تـ 345هـ/ 956م) عن الزنج: "ليس لهم شريعة يرجعون إليها، وإنما لهم رسوم لملوكهم وسياسات يسوسون بها رعاياهم" (مروج الذهب، تحقيق شارل بيلا (بيروت: الجامعة اللبنانية، 1965-74)، المجلد 2، 125,10، 872).

يفترضه العلماء المسلمون بعامة، ويبدو أنه واضح في كتابه. إذ يقول في آية: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: 44). وبعدها بقليل، يسأل: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: 50).

في الواقع، ليست الأمور بالبساطة التي تبدو عليها. إذ هذه الآيات جزء من مقطع جدلي أكبر، الآيات 42-50 من سورة المائدة، موجَّهة في المقام الأول إلى اليهود، الذين ينضم إليهم لاحقًا - من الآية 46 فصاعدًا - النصارى. لهذا المقطع موضوعان رئيسان. الأول هو التزام كل المعنيين بأن يحكموا بما أنزل الله، سواء كان التوراة لليهود، أو الإنجيل للنصارى، أو الكتاب المنزل على محمد. الموضوع الثاني هو كيفية استجابة محمد إذا جاءه اليهود أو النصارى يسألونه عن الحكم. في حالة اليهود، على الأقل، لديه خيار إما الإعراض عنهم أو الحكم بينهم (المائدة: 42)؛ وفي الحالة الأخيرة، عليه أن يحكم بينهم - وهذا يشمل الآن النصارى - بما أنزل الله (المائدة: 48-49)[56]. لذلك، من المعقول أن نسأل ما علاقة هذا كلّه بالمسلمين؛ فليس في المقطع ما يشير مباشرة إلى المسلمين، أو بالأحرى إلى من يدّعون الإسلام ويصبحون كافرين بسبب فشلهم في تطبيق شرع الله.

بلا شك، يُدرك المفسّرون تمامًا الإشارة اليهودية، وبدرجة أقل المسيحية، في هذه الآيات - فلا يمكنهم تجاهل ذلك، إذ إنّ المعنى واضح للغاية. فيقول الطبري (ت 310هـ/ 923م) "وأولى هذه الأقوال عندي بالصواب، قولُ من قال: نزلت هذه الآيات في كفّار أهل الكتاب، لأنّ ما قبلها وما بعدها من الآيات نزلت فيهم، وهم المعنيُّون بها"[57]. وفيما يتعلق بالآية 44 من سورة المائدة، هناك

---

(56) قد يتساءل المرء لماذا سعى اليهود والنصارى لطلب الحكم من محمد في حين أن لديهم كتبهم المقدسة بالفعل؛ يطرح الله هذا السؤال بنفسه ويجيب قائلاً ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ (سورة المائدة: 43).

(57) انظر تفسير الطبري، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، المجلد 4، 597,20 في تعليقه المطول على هذا المقطع.

إصرار أحيانًا على أنها تشير إلى غير المسلمين حصرًا[58]. لكنّ آخرين قالوا إنّ الآية تشير إلى أهل الإسلام[59]. وعلى أي حال، إذا نظرنا إلى صياغة ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾، فمن المنطقي القول إنه بغض النظر عن مناسبة [225] نزولها، فإنّ محتواها ينطبق على الجميع، بمَن فيهم المسلمون. وقد حكى الطبري هذا الرأي وأيّده[60]. وبالنسبة للآية 50 من سورة المائدة، يقول ابن كثير (ت 774هـ/ 1373م) إنها تدين من يترك شرع الله لأهواء البشر[61]؛ وعلى عكس المفسّرين السابقين، يتابع فيعطي مثالين يناسبان رؤية موسّعة، أحدهما أخطاء أهل الجاهلية، والآخر الياسا (اليساق) الذي وضعه جنكيز خان واتبعه أحفاده. كل من يتصرّف على هذا النحو فهو كافر يجب قتاله. وبالمثل، فإنّ الرأي القائل إنّ هذه الآية تشير إلى اليهود يقابله رأي آخر يفيد بأنها تشير إلى أي شخص يتجاهل حكم الله لصالح حكم الجاهلية[62]. ومرة أخرى، حتى لو نزلت في اليهود، فإنّ إدانة أولئك الذين يسعون إلى "حكم الجاهلية" ستنطبق، بلا شك، على المسلمين الذين يتصرّفون على هذا النحو أيضًا؛ فالعبارة، في المحصّلة، تدعو إلى تفسيرها على أنها إشارة إلى قانون العرب الوثنيين[63].

---

(58) انظر تفسير الطبري، المجلد 4، ص 592 رقم 12، 028، حيث يقول أحد المفسرين الأوائل "ليس في أهل الإسلام منها شيء"، وص 592-593 رقم 12، 030-1، حيث يؤكد آخر أنها نزلت في غير المسلمين، وليس في الأمراء المسلمين كما يزعم محاوروه الإباضيون في الرواية الثانية.

(59) تفسير الطبري، المجلد 4، ص 594,31 و595 الأحاديث 12، 043-51.

(60) تفسير الطبري، المجلد 4، 596,23 و596-7 رقم 12، 065، حيث نُقل عن أحد المفسرين الأوائل قوله: "نزلت في اليهود، وهي علينا واجبة". وحول تأييد الطبري انظر 597,23.

(61) تفسير ابن كثير (بيروت: دار الخير، 1990-1)، المجلد 2، 77,4.

(62) أحكام القرآن للجصاص (بيروت: جدار الكتب العلمية 1994)، مجلد 2، 554,12.

(63) على هذا النحو، يفسر الطبري عبارة "حكم الجاهلية" بـ "أحكام عبدة الأوثان من أهل الشرك"، التفسير، المجلد 4، 614,22. لاحظ أيضاً القراءة الشاذة "أَفَحَكَمَ الجاهليةِ" (ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، تحقيق ج. برجشتراسر (القاهرة: مكتبة المتنبي، بدون تاريخ)، 39,6، واصفاً المفردة بأنها مفتوحة التشكيل بالكامل). يورد الزمخشري (تـ 538هـ/

وهكذا، يمكن اعتبار المبدأ القائل إنّ الشريعة الوحيدة الصالحة هي شريعة الله راسخًا في النصّ المقدّس الإسلامي. ومع ذلك، يقرّ العلماء المسلمون بأنّ عددًا كبيرًا من قوانين الإسلام قد نشأ بين العرب الوثنيين[64]. فكيف يكون ذلك؟

القانون الوثني الباقي في الشريعة الإسلامية: حالة القَسامة

المثال الواضح - الواضح في هذا الصدد دون سواه - هو القَسامة. إليك وصف للقَسامة بوصفه [226] إجراءً في الشريعة الإسلامية: "عندما يُعثر على قتيل في حي ولا يُعرف قاتله، يُطلب من خمسين رجلاً من أهل ذلك الحي، يختارهم ولي الدم، أن يقسموا: 'والله ما قتلناه، ولا نعلم له قاتلاً'"[65]. يقبل جمهور العلماء - بما في ذلك المذاهب السنّية الأربعة - القَسامة، رغم اختلافهم في تفاصيلها[66]. وفي

1144م) هذه القراءة مع التعليق بأنه كأنهم طلبوا حُكم أفعى نجران - وهو قاضٍ مشهور من العصر الجاهلي - أو حَكَمًا من أمثاله، وأرادوا أن يكون محمد خاتم الأنبياء مثل هذا الحَكَم (الكشاف، تحقيق عادل عبد الموجود وآخرون (الرياض: مكتبة العبيكان، 1998)، المجلد 2، 249,8). وينقل حديث شيعي عن محمد الباقر (المتوفى حوالي 118هـ/ 736م) قوله: "الحُكم حكمان، حكم الله وحكم الجاهلية"؛ ثم يتابع قائلا إن الأحكام التي أصدرها الصحابي زيد بن ثابت في مسائل الميراث هي حالة من الحكم الثاني (الكليني، الكافي، تحقيق علي أكبر الغفاري (طهران: دار الكتب الإسلامية، 1362-3 هـ.ش.)، المجلد 7، 407,9، 407,12). للاطلاع على التباين بين قانون الميراث السني والإمامي الذي يصوره هذا الحديث، انظر:

N. J. Coulson, *Succession in the Muslim Family* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 131, 133.

(64) لست معنياً في هذا المقال بمواقف المسلمين تجاه الاستمرارية الشرعية لقوانين ما قبل الإسلام خارج الجزيرة العربية. وحسب علمي، نادراً ما تتم مناقشة هذه المسألة في المصادر؛ للاطلاع على استثناء، انظر المقطع المترجم في كتاب جوزيف شاخت، مدخل إلى الشريعة الإسلامية (أكسفورد: مطبعة كلارندون، 1964)، الصفحات 19-20.

(65) المرغيناني، الهداية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، المجلدات 3-4، الصفحة 564، السطر 18.

(66) ابن رشد (الحفيد)، بداية المجتهد، تحقيق محمد محيسن وشعبان إسماعيل (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1970-4)، المجلد 2، الصفحة 460، السطر 24. يذكر أربعةً من

الوقت نفسه، نعلم (بمعنى أنّ العلماء المسلمين يخبروننا) أنّ القَسامة كانت تُمارس في الجاهلية، وإن لم تُصوَّر على أنها قديمة أو منتشرة على نطاق واسع[67]. وفقاً لابن عباس (ت 68هـ/ 687-8م)، "أول قسامة في الجاهلية كانت فينا، بني هاشم.... فأتاه أبو طالب فقال له: 'اختر منا إحدى ثلاث: إن شئت أن تؤدي مائة من الإبل فإنك قتلت صاحبنا، وإن شئت حلفَ خمسون من قومك أنك لم تقتله، فإن أبيت قتلناك به'"[68]، وكان الخيار المختار هو الثاني - القَسامة. نحن في مكّة عشية ظهور الإسلام؛ وأبو طالب هو عم محمد.

العلماء المتقدمين الذين رفضوا هذا النظام، ويبين اعتراضاتهم بشيء من التفصيل (461,3)؛ أحدها أنه يخالف مبادئ الشريعة لأن الناس يشهدون على ما لم يروه ولا يعلمونه. ولكن حتى بالنسبة إلى ابن حزم، الذي نجد عنده مناقشة مطولة للأحاديث المتعلقة بهذا الموضوع (المحلى (دار الفكر، بدون تاريخ)، المجلد 11، الصفحات 64-87 الأرقام 2148-9)، الخلاصة هي أن النبي دعا إلى القسامة، وجعلها واجبة علينا (84,19).

(67) في هذا الفصل، لسنا معنيين بالغوص في تفكير المسيحيين والمسلمين في العصور الوسطى المبكرة والتساؤل عما إذا كان أي قانون معين في الواقع ذا أصل وثني، على الرغم من أن الكثير منها قد يكون كذلك. وكما سيتضح، تميل المصادر الإسلامية إلى تقديم مثل هذه القوانين على أنها بدع من أواخر الجاهلية، كما هو الحال هنا في مسألة القسامة، رغم وجود استثناءات (انظر الهوامش 75، 130).

(68) صحيح البخاري، تحقيق لودولف كريل (ليدن: بريل، 1862-1908)، المجلد 3، 19,8، 20,1 (مناقب الأنصار 27)؛ وانظر:
J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (Berlin: Georg Reimer, 1897), 187-8; Johs Pedersen, *Der Eid bei den Semiten* (Strassburg: Karl J. Trübner, 1914), 180-1; Patricia Crone, 'Jāhilī and Jewish Law: The Qasāma', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984): 157-8.

يُلاحظ أن هذا الحديث لم يستشهد به قط - على حد علمي - الفقهاء، وأن البخاري نفسه وضعه في جزء من جامعه مخصص للأحاديث الطريفة والغريبة عن الجاهلية، وليس في معالجته للقسامة كموضوع فقهي (راجع العنوان باب أيام الجاهلية، المجلد 3، 16,18، ومايكل كوك، "ابن قتيبة والقرود"، الدراسات الإسلامية 89 (1999): 62). ولهذا الحديث عبرة أخلاقية - أولئك الذين حلفوا كذبًا هلكوا خلال عام - لكنه لا يحمل مضمونًا فقهيًا. وهو يهم جامعي الآثار، خاصة أولئك الذين يجمعون "الأوائل"؛ ومن هنا جاءت النسخة (المختلفة للغاية) من هذه القصة في كتاب أبي هلال العسكري، الأوائل، تحقيق وليد قصاب ومحمد المصري (الرياض: دار العلوم، 1981)، المجلد 1، 78-81 (حيث يلعب الوليد بن

كيف إذن أصبح هذا الحكم الذي هو من أحكام الجاهلية جزءاً من الشريعة الإسلامية؟ لدينا هنا حديثان ثابتان عن النبي. الأول [227] موجز: "أقرَّ رسول الله القَسامة على ما كانت عليه في الجاهلية"[69]. وقد انتبه لذلك الفقهاء؛ فالسرخسي (ت حوالي 490هـ/ 1097م) يذكر رواية له[70]، وابن عبد البر (المتوفى 463هـ/ 1071م) في أحد كتبه الفقهية لديه عبارة تحاكي صياغة إحدى طرق هذا الحديث[71]. أما الحديث الثاني فهو قصة مفصَّلة عن كيفية اقتراح النبي القَسامة حلاً لقضية قتل، رغم أنّ هذه القَسامة لم تحدث في نهاية الأمر[72]. وقد اعتمد

المغيرة دور القاضي: فتحاكموا إلى الوليد بن المغيرة وهو يومئذٍ حكم قريش، 79,8). يورد ابن قتيبة في معارفه هذه النسخة كـ "أوّل"، دون القصة ولكن مع إضافة إشارة إلى تأكيد النبي للقسامة (تحقيق ثروت عكاشة (القاهرة: دار المعارف، 1981)، 551,16)، ومن ثم اقتبسها الماوردي (توفي 450هـ/ 1058م) في حاويه (تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، المجلد 13، 3,22) - وهي حالة نادرة، ولكنها ليست الوحيدة في الحاوي، لفقيه يُظهر ذائقته للمعلومات الأثرية. على حد علمي، هذا الحديث هو روايتنا الوحيدة عن حالة القسامة في الجاهلية.

(69) صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1955-6)، 1295 رقم 1670. للاطلاع على ترجمة لنسخة أخرى، انظر:
Rudolph Peters, 'Murder in Khaybar: some thoughts on the origins of the qasāma procedure in Islamic law', *Islamic Law and Society* 9 (2002): 135;
وحول الإشارات إلى ورود هذا الحديث في جوامع أخرى، انظر 135-6 هامش 9. هذا ما يسميه بيترز "حديث التأكيد". ومن نقاط الضعف في هذا الحديث في كل طرق مسلم أن أولئك الذين يروون هذا الفعل عن النبي - [أي، الصحابة]- لم يصرِّح بأسمائهم.

(70) السرخسي، المبسوط (القاهرة: مكتبة السعادة، 1324-31)، المجلد 26، 107,8؛ قارن مع الصيغ المنقولة عن الزهري في صحيح مسلم، 1295 رقم 8.

(71) ابن عبد البر، الاستذكار، تحقيق عبد المعطي قلعجي (القاهرة: دار الوعي، 1993)، المجلد 25، 328 رقم 38، 437. وبالمثل، قد يكون الشاطبي (تـ 790هـ/ 1388م) قد وضع هذا الحديث في اعتباره عندما أدرج القسامة في قوائم أحكام الجاهلية التي أقرها الإسلام أو الشريعة (أقرها، أقرت، الموافقات، تحقيق مشهور آل سلمان، (دار ابن عفان، 1997)، المجلد 2، 125,1، 524,7).

(72) تُرجم هذا الحديث عند بيترز، "القتل في خيبر"، 136؛ وهو يسميه "حديث القتل في خيبر" (ولكن لاحظ أن "من يكون الأول" عند ابن قتيبة لا يتعلق في الواقع بهذا الحديث، انظر

الفقهاء على هذا الحديث على نطاق واسع بوصفه الأساس الشرعي للقَسامة[73].

بقايا وثنية أخرى في الشريعة الإسلامية

هناك عدد من الأحكام الأخرى في الشريعة الإسلامية يُقال إنها نشأت في الجاهلية ولكنّ الإسلامَ "أقرّها"[74]. سأذكر هنا بعضها باختصار، دون السعي لتحديد جميعها، فضلاً عن دراستها بالتفصيل. يُروى لنا أنّ المعيار القياسي لتحديد جنس الخنثى يعود إلى قاضٍ من عصر ما قبل الإسلام، وقد قرّره النبي [228][75].

---

150 هامش 46). حول الإشارات إلى جوامع عديدة، بما في ذلك جامعي البخاري ومسلم، انظر 136 هامش 10. انظر أيضًا فيلهاوزن، البقايا [*Reste*]، 188-9؛ بيدرسن، القَسم [*Eid*]، 181-2.

(73) يستشهد ابن رشد (تـ 595هـ/ 1198م) بهذا الحديث بوصفه عمدة موقف الأغلبية التي تؤيد القسامة (بداية المجتهد، المجلد 2، 461,1). يبدأ الماوردي كتاب القسامة باقتباس هذا الحديث عن الشافعي (تـ 204هـ/ 820م) (الحاوي، المجلد 13، 3,4). يقول السرخسي إن الفعل وصل إلينا عن النبي، وهناك أحاديث مشهورة عنه، ومن بينها يعطي الأولوية لهذا الحديث (المبسوط، المجلد 26، 106,23). يذكر ابن قدامة (تـ 620هـ/ 1223م) أن القسامة تستند إليه (المغني، تحقيق عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، المجلد 8، 46,5). أما الذين رفضوا القسامة فقد رأوا أن الحديث لا يُثبت أن النبي فرض هذا الإجراء فعليًا، ويمكن تفسيره على أنه يقوّض القسامة (ابن رشد، بداية المجتهد، المجلد 2، 461,18؛ مع ملاحظة أن حديث التأكيد تم تجاهله هنا).

(74) تشير المصادر عمومًا إلى مثل هذا التأكيد من خلال استعمال صيغ مشتقة من الجذر [ق ر ر]، عادةً الصيغة الرباعية، وبشكل أقل شيوعًا الصيغة الثنائية المضعفة. ولكن للاطلاع على أمثلة متفرقة لاستعمال الجذر [ب ق ي]، مرة أخرى في الصيغتين الثلاثية والرباعية، انظر ابن حبيب، المحبر، تحقيق إيلزة ليختن شتيتر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، بدون تاريخ)، 309,7، 319,9.

(75) السرخسي، المبسوط، المجلد 30، 103,14؛ وانظر الشاطبي، الموافقات، المجلد 1، 277,1 (يتحدث عن إقرار الإسلام)، المجلد 2، 125,1 (أقرها الإسلام). القاضي المذكور، الذي لم يسمه السرخسي، هو عامر بن الظرب العدواني (انظر، على سبيل المثال، ابن حبيب، المحبر، 236,9؛ ابن قتيبة، المعارف، 553,5؛ ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرون (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1955)، المجلدان 1-2،

وبالمثل، أقرّ الإسلام ممارسة من ممارسات ما قبل الإسلام تمثّلت في التضحية بحيوان ما في اليوم السابع بعد ولادة الطفل (العقيقة)[76]. وكذلك كان الناس يستأجرون المرضعات في الجاهلية، وأقرّهم النبي على ذلك[77]. وكانوا يمارسون الإجارة، وأقرّهم النبي على ذلك أيضًا[78]. كما كانوا يعاقبون على السرقة بقطع أيدي السارقين؛ ثم أمر الله تعالى به في الإسلام[79]. وهناك مثالان يتعلقان بالدّية. الأول، في الجاهلية كانت الدّية تُدفع من لدن العاقلة [العصبة]، وأقرّ النبي ذلك

122,11 = أ. غيوم، ترجمة، حياة محمد: ترجمة سيرة رسول الله لابن إسحاق (كراتشي: مطبعة جامعة أكسفورد، 1980)، 51-2). تكشف روايات السرخسي وابن هشام (ت. 218/ 833) أن عامرًا كان يدين بهذا المعيار لابنته أو جاريته. وهو شخصية مبكرة، سبقت محمدًا بنحو تسعة أجيال (انظر فيرنر كاسكل، جمهرة النسب: العمل النسبي لهشام بن محمد الكلبي (ليدن: إ. ج. بريل، 1966)، المجلد 1، الجدول 139 السطر 13؛ وحول الأهمية الزمنية لـ "السطور" عند كاسكل، انظر 66-7).

(76) ابن رشد (الجد)، البيان والتحصيل، تحقيق محمد حجي وآخرون (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1984-91)، المجلد 3، 384,13 (أقرت في الإسلام)؛ ابن رشد (الجد)، المقدمات الممهدات، تحقيق محمد حجي وآخرون (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، المجلد 1، 447,16. وفي المقابل، تصف رواية حنفية مبكرة ذلك بأنه ممارسة جاهلية رُفضت مع مجيء الإسلام (أبو يوسف، الآثار، تحقيق أبو الوفا (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1355)، 238 رقم 1054، وراجع رقم 1055).

(77) السرخسي، المبسوط، المجلد 15، 118,17 (أقرهم عليه).

(78) السرخسي، المبسوط، المجلد 15، 74,12 (أقرهم على ذلك).

(79) الماوردي، الحاوي، المجلد 13، 266,11 يذكر الماوردي أن أول من فرض هذه العقوبة كان الوليد بن المغيرة، وهو قول مشتق على نحو جلي من معارف ابن قتيبة، 552,2. لاحظ أنها واحدة من أربعة "أوائل" نسبها ابن قتيبة إلى الوليد بن المغيرة، وهو وثني توفي عندما كان النبي في منتصف العمر، وكان ابنه خالد (توفي 21/ 641-2) شخصية رئيسة في الفتوحات العربية. وهنا أيضًا لا يوجد أي مسعى لتقديم الممارسة المعنية على أنها قديمة قِدَم الزمان، وهو ما تؤكده قائمة القرشيين الذين خضعوا لهذه العقوبة في العصر الجاهلي (انظر ابن حبيب، المحبر، 328,1؛ ابن حبيب، المنمق، تحقيق خورشيد فارق (حيدر آباد: دار المعارف العثمانية، 1964)، 530,2؛ هشام بن الكلبي، مثالب العرب، تحقيق نجاح الطائي (بيروت: دار الهدى، 1998)، 49,2).

في الإسلام[80]. الثاني، كان مقدار الدّية في القتل محدَّدًا بمائة من الإبل في الجاهلية، ثم قررت الشريعة المطهرة المقدار نفسه[81]. وأخيرًا، يمكن أن نضيف أنه [229] مع مجيء الإسلام، أُقِرّت وحدات الوزن التي استعملتها قريش في الجاهلية[82].

الحالتان اللتان أقترح مناقشتهما الآن ليستا صريحتين كالقسامة، وربما بعض الحالات التي ذُكرت للتو؛ ولكنهما ستكونان مثيرتين للاهتمام لهذا السبب تحديدًا.

المسائل الملتبسة: القِراض

الأولى هي مؤسسة تجارية، المضاربة (القِراض). وهي عقد يقوم فيه طرف باستثمار رأس المال ويقوم الآخر بالتجارة؛ ويشتركان في الربح العائد من المشروع[83]. وكثيرًا ما يشير الفقهاء إلى أنّ القِراض كان يُمارس في الجاهلية ثم أقرّه النبي في

(80) ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد 25، 221 رقم 37,826؛ وانظر الغزالي، المستصفى من علم الأصول (القاهرة: مطبعة مصطفى محمد، 1937)، المجلد 2، 89,26 (قرره الشرع)؛ القرافي، الذخيرة، تحقيق محمد حجي وآخرون (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، المجلد 12، 389,2 (أقره رسول الله، نقلاً عن ابن يونس)؛ الشاطبي، الموافقات، المجلد 2، 125,1 (أقرها الإسلام).

(81) الماوردي، الحاوي، المجلد 12: 223,7 (جاء الشرع بها واستقر الحكم عليها)؛ وبالمثل ابن رشد، المقدمات، المجلد 3، 290,16، 290,20. وهنا أيضاً ينقل الماوردي "أول" من ابن قتيبة (المعارف، 551,9). في الواقع، يذكر ابن قتيبة رجلين كمرشحين لهذا "الأول". أولهما هو أبو سيارة عميلة بن الأعزل العدواني، الذي كان آخر من تولى دورًا معينًا في التحكم بالحج قبل أن يتولاه الإسلام (ابن هشام، السيرة، المجلدان 1-2، 122,2 = غيوم، حياة محمد، 51). والثاني هو جد النبي عبد المطلب. لذا، فهنا، أيضاً، لا يوجد امتداد إلى العصور القديمة.

(82) البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق عبد الله الطباع (بيروت: مؤسسة المعارف، 1987)، 653,16. عندما جاء النبي إلى مكة أقرهم على ذلك (654,6).

(83) للاطلاع على نبذة مختصرة انظر الموسوعة الإسلامية، الطبعة الثانية (ليدن: إي. جي. بريل، 1960-2009)، مادة 'قراض' (أ. ل. أودوفيتش). وكما ذُكر هناك، فإن كلمتي قراض ومضاربة مترادفتان.

الإسلام[84]. وبالفعل، هناك حديثان يُظهران إقرار النبي له[85]. الأول يقول فيه أنّ من عال ثلاث بنات فهو أسير - أي إنه ليس في وضع يسمح له بالتنقّل للتجارة - فأعينوه يا عباد الله ضاربوه داينوه[86]. والحديث الثاني يُظهر إقرار النبي ببعض الشروط التي كان عمه العباس يفرضها عند دخوله في عقد القِراض[87]. فإذا أقرّ النبي هذه الشروط، فمن باب أولى أنه أقرَّ المؤسسة نفسها. لكنّ هذين الحديثين غير موجودين في أصح جوامع الحديث، وأولهما غير موجود في أي منها، ويتجاهلهما كثير من الفقهاء.

وهكذا، يواجه الفقهاء عمومًا مشكلة لا يتصدّون لها دائمًا على نحو مباشر: لا يوجد نصّ صريح يؤكد إقرار القِراض في الإسلام. كما يقول ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م)، لا نصّ [230] في إباحته؛[88] وكما يقول الشاطبي (ت 790هـ/ 1388م)، إنه من الأمور التي كانت تُمارس في الجاهلية وسُكِتَ

(84) ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد 21، 119-120 رقم 30,709 (أقرّه)؛ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (القاهرة: مطبعة السعادة، 1345-7)، المجلد 2، 95,2 (أقرّه)؛ ابن حزم، المحلّى، المجلد 8، 247 رقم 1367 (أقرّ)؛ الشاطبي، الموافقات، المجلد 2، 125,1 (أقرّها الإسلام)، 524,7 (أقرّت هذه الشريعة)؛ ابن رشد، بداية المجتهد، المجلد 2، 265,3 (أقرّه الإسلام)؛ السرخسي، المبسوط، المجلد 22، 19,5 (أقرّهم على ذلك)؛ المرغيناني، الهداية، المجلدان 3-4، 225,5 (قرّرهم عليه).

(85) Abraham Udovitch, *Partnership and profitin medieval Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1970), 172-3,

مستشهداً بالسرخسي لكليهما وبالشيباني للثاني.

(86) السرخسي، المبسوط، المجلد 22، 19,7. يظهر هذا الحديث في مصادر أخرى، ولكن على حد علمي دون ذكر القراض.

(87) السرخسي، المبسوط، المجلد 22، 18,8؛ وأيضاً الماوردي، الحاوي، المجلد 7، 306,1. يظهر هذا الحديث في بعض الجوامع، وإن لم يكن في أكثرها شهرة (انظر، على سبيل المثال، البيهقي، السنن الكبرى (حيدر آباد: دائرة المعارف النظامية، 1344-55)، المجلد 6، 111,18).

(88) ابن حزم، الإحكام، المجلد 2، 95,5.

عنها[89]، وهي باقية إلى الآن على حُكم إقرار الإسلام[90]. وهكذا، فإنّ إقرار الإسلام للقِراض هو عند هؤلاء الفقهاء مسألة إجماع، وتبعًا لذلك، يؤكدون على عدم وجود خلاف في ذلك. يؤكد ابن عبد البر أنّ إجماع الفقهاء كافٍ لإثبات إباحة القِراض[91]، ويذهب ابن حزم إلى حد القول بأنّ الإجماع ليس البرهان الوحيد على إباحته، بل لو وجدنا واحدًا من العلماء يقول بإبطاله لوافقناه ولقلنا بقوله[92]. يستند هذا الإجماع بدوره على وجود روايات عن صحابة النبي تُظهر أنهم مارسوا القِراض أو أقرّوه[93]. حتى الفقهاء الذين يعولون كثيراً على الأحاديث يذكرون هذا الإجماع أيضاً. يقول السرخسي إنّ جواز عقد [المضاربة] عُرِفَ بالسنّة والإجماع[94]. ويذكر الماوردي (ت 450هـ/ 1058م) الإجماع عليه مرتين[95].

وعليه، فإنّ القِراض حالة مثيرة للاهتمام لغرضنا: لو كان هناك أصل يقضي بأنّ قانون الجاهلية يبقى ساريًا ما لم يكن هناك سبب محدد للاعتقاد بخلاف ذلك،

---

(89) حول هذه الحجة القائمة على السكوت، انظر القسم الفرعي 'لماذا لا نحتج على أساس السكوت؟' أدناه.

(90) الشاطبي، الموافقات، مجلد 1، 276,12.

(91) ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد 21، 119–120 رقم 30,709؛ 121 رقم 30,711؛ 122 رقم 30,716.

(92) "لولا الإجماع على جوازه لاتصال نقل الأعصار به عصرًا بعد عصر بأنه كان القراض في الجاهلية مشهورًا، وأن النبي ﷺ أقرّه ولم ينه عنه وهو يعلمه فاشيًا في قريش، وكانوا أهل تجارة ولا عيش لهم إلا منها - لم نجزه. ولو وجدنا واحدًا من العلماء يقول بإبطاله لوافقناه ولقلنا بقوله، إذ لا نص في إباحته" (ابن حزم، الإحكام، المجلد 2، 95,1). قارن مع المحلّى، المجلد 8، 247 رقم 1367، حيث يقول ولو وجد فيه خلاف ما التفت إليه.

(93) انظر، على سبيل المثال، أودوفيتش، الشراكة، 173؛ ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد 21، 120–122 أرقام 1359، 1360، 30،716؛ وراجع المرغيناني، الهداية، المجلدات 3–4، 225,6.

(94) السرخسي، المبسوط، مجلد 22، 18,7.

(95) الماوردي، الحاوي، المجلد 7، 306,12، في تعليقه على حديث عن ابني عمر؛ 307,6، في قياس على عقد إيجار الأراضي الزراعية المعروف بالمساقاة (هنا يشير إلى أن السنّة التي تستند إليها المساقاة والإجماع الذي يستند إليه القراض يدعم كل منهما الآخر).

لكان هذا مكاناً مناسباً لاستدعائه. فالقِراض، في نهاية المطاف، مؤسسة نافعة على نحو جلي[96]. وهكذا، فإنّ حقيقة أنّ الفقهاء يتكلّمون، بدلاً من ذلك، بما يمكن أن نسميه التأكيد العملي بوساطة الإسلام أو النبي تُشير إلى غياب مثل هذا الأصل.

الحالات الملتبسة: العتق المعلّق على موت المالك

[231] من الحالات الأخرى المماثلة حالة إعلان مالك العبد أنه سيكون حراً عند موت مالكه (التدبير). يقول ابن قدامة الأصل فيه السنّة والإجماع[97]، ومع هذه المؤهلات لا نتوقع أن تكون هذه المؤسسة إشكالية.

فمن جهة السنّة، يذكر ابن قدامة (620هـ/ 1223م) حديثًا متفقًا عليه عن جابر بن عبد الله (ت 73هـ/ 692-3م) أنّ رجلاً قال مثل هذا القول ثم وجد نفسه في حاجة، فأمر النبي شخصاً بشراء العبد منه[98]. ومع أنه يبدو أنّ فعل النبي في هذا الحديث يشير إلى أنه لم يكن لديه مشكلة مع الممارسة ذاتها، فإنه لم يكن تأييداً مباشراً لها.

ومن هنا، دعت الحاجة مجدَّدًا إلى الإجماع. فبعد ذِكر هذا الحديث كأحد مستندات هذه الممارسة، ينتقل ابن قدامة إلى الإجماع، ويحكي عن ابن المنذر (ت حوالي 318هـ/ 930م) إجماع كُلُّ مَنْ يحْفظُ عَنْه مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ على صحة هذا الحديث[99]. في حين يكتفي ابن رشد (ت 595هـ/ 1198م) بذكر الإجماع فحسب[100]. يقول الماوردي أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى جَوَازِهِ، فَأَغْنَى إِجْمَاعُهُمْ عَنْ

---

(96) انظر المقطع من المبسوط للسرخسي، المجلد 22، 19,7 (يبدأ بـ "ولأن بالناس حاجة إلى هذا العقد")، مترجم في كتاب أودوفيتش، الشراكة، 175؛ وأيضاً المرغيناني، الهداية، المجلدات 3-4، 225,3، حيث يذكر أن المضاربة مشروعة للحاجة إليها.

(97) ابن قدامة، المغني، مجلد 10، 342.

(98) ابن قدامة، المغني، مجلد 10، 342، للاطلاع على نسخ أخرى لهذا الحديث انظر، على سبيل المثال، سنن البيهقي، مجلد 10، 308-13.

(99) ابن قدامة، المغني، مجلد 10، 342.

(100) ابن الرشد، البداية، مجلد 2، 422,9.

دَلِيلٍ فِيهِ؛[101] وهو يعرف حديث جابر، ويبدأ بحكاية الشافعي له[102]، لكن على عكس ابن قدامة، يبدو أنه لا يعتبره نصّاً يُستدل به على هذه الممارسة.

يذكر الماوردي أيضًا حكاية مثيرة للاهتمام عن الخلاف بين أصحابه الشافعية حول ابتداء هذه الممارسة[103]. أحد الآراء التي ينقلها لا يخرج عن المعهود: "أَنَّهُ مُتَقَدِّمٌ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، أَقَرَّهُ الشَّرْعُ فِي الْإِسْلَامِ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَصَارَ بِالْإِقْرَارِ شَرْعًا" أما الرأي الآخر فهو أكثر لفتًا للانتباه: "أَنَّهُ مُبْتَدَأٌ فِي الْإِسْلَامِ بِنَصٍّ وَرَدَ فِيهِ عَمِلَ بِهِ الْمُسْلِمُونَ فَاسْتَغْنَوْا بِالْعَمَلِ عَنْ نَقْلِ النَّصِّ، فَصَارَ بِالنَّصِّ شَرْعًا، وَصَارَ الْعَمَلُ عَلَى النَّصِّ دَلِيلًا." إذن، متى كانت ممارسة المسلمين موحّدة، ولكن غير مدعومة بأي نصّ منزَّل في حوزتنا، يبدو أنه يحق لنا أن نستنتج أنها نشأت من وحي ضاع الآن. وهنا أيضًا تكون ممارسة صحابة النبي ذات صلة. يخبرنا الماوردي أنّ المهاجرين والأنصار فعلوه، وكذلك فعلت عائشة (ت 57هـ/ 678م). فإن فعلته في حياة [232] النبي، فلا بد أنه كان بأمره، وإن كان بعد وفاته، فلا بد أنها كانت تعرف رأيه[104].

وهنا، مرة أخرى، ستكون الحياة أبسط لو كانت القاعدة بالنسبة للمسلمين، كما هو الحال بالنسبة للمسيحيين، أنّ القانون الوثني مقبول ما لم يكن هناك سبب محدد يجعله مرفوضًا.

لِمَ لم يُحتج بالسكوت؟

ولكن قد يسأل سائل: لماذا افتقر هؤلاء العلماء إلى مثل هذه القاعدة؟ لماذا كان من الضروري لهم القول إنّ الله أو رسوله قد أقرّا تحديدًا عنصرًا من القانون

(101) الماوردي، الحاوي، مجلد 18، 100,13.
(102) الماوردي، الحاوي، مجلد 18، 100,2.
(103) الماوردي، الحاوي، مجلد 18، 100,14.
(104) الماوردي، الحاوي، مجلد 18، 100,19.

الجاهلي، ولم يكن كافيًا لهم القول إنّ هاتين السلطتين قد وافقتا عليه ضمنيًا بسكوتهما عنه؟ إنّ فكرة أنّ القانون يمكن أن يتشكّل بصمت المشرّع لم تكن غريبة عليهم: فهناك حديث عن النبي، محفوظ بصيغ متنوعة في جوامع حديثية صحيحة (وإن لم تكن الأصح)، مفاده الحلال ما أحلّه الله في كتابه، والحرام ما حرّمه الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه[105]. فلماذا إذن لا ينطبق هذا على الاحتفاظ بعناصر من القانون الوثني؟ يبدو أنّ الإجابة هي أنه ينطبق بقدر محدود. ففي معظم الأحيان، يأتي هذا النوع من التفكير في سياق حالة خاصة إلى حد ما: الممارسات الجاهلية التي ظلّت مقبولة في الإسلام لفترة وجيزة، حتى نزول الوحي واستعاضته عنها.

ولعلّ خير مثال لذلك هو قانون الميراث. فكما يخبرنا فخر الدين الرازي (ت 606هـ/ 1210م)، عندما أرسل الله محمدًا، تَرَكَهُمْ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ عَلَى مَا كَانُوا عَلَيْهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، حيث مَا كَانُوا يُوَرِّثُونَ الصِّغَارَ وَلَا الْإِنَاثَ. وَإِنَّمَا كَانُوا يُوَرِّثُونَ مِنَ الْأَقَارِبِ الرِّجَالَ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ عَلَى الْخَيْلِ وَيَأْخُذُونَ الْغَنِيمَةَ، ولكنه

(105) الصيغة المذكورة هنا هي من رواية الترمذي في صحيحه الجامع، تحقيق أحمد شاكر وآخرون (القاهرة: دار الحديث، بدون تاريخ)، المجلد 4، ص 220 رقم 1726 (كتاب اللباس، باب 6). وتوضح صيغ أخرى للحديث أن سكوت الله عن شيء ليس نسيانًا (انظر مثلاً: الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين (القاهرة: دار الحرمين، 1997)، المجلد 2، ص 442 رقم 3477، مستشهدًا بالآية 64 من سورة مريم)؛ بمعنى آخر، هذا سكوتٌ عن علم. قارن هذا بدفاع ابن حزم عن المضاربة، حيث يحدد أن محمدًا علِمَ أن هذه الممارسة كانت شائعة بين قريش (انظر الهامش 92). ولاحظ التباينات حول هذا الموضوع في الآية 101 من سورة المائدة، حيث يُنهى المؤمنون عن السؤال عن أشياء إن تُبدَ لهم تسؤهم، والحديث الذي نقله الطبري في تفسيره لهذه الآية، حيث يردّ النبي على سائل يسأل عما إذا كان الحج إلى مكة واجبًا كل عام بقوله لأتباعه اسكتوا عني ما سكتُّ عنكم، التفسير، المجلد 5، ص 83-84 رقم 12، 809). يمكن استعمال هذا الحديث لإثبات أن هناك أمورًا الأصل فيها الإباحة (ابن حجر الهيتمي، الفتح المبين بشرح الأربعين، تحقيق أحمد المحمد وآخرين (بيروت: دار المنهاج، 2008)، ص 494,9، معلقًا على طريق لهذا الحديث الذي أدرج بوصفه الحديث الثلاثين مما اختاره النووي في أربعينته).

يضيف وَمِنَ الْعُلَمَاءِ مَنْ قَالَ: بَلْ قَرَّرَهُمُ اللهُ عَلَى ذَلِكَ. [233][106] يتكلّم الجصاص (ت 370هـ/ 981م)، في مناقشة مطوّلة حول هذه المسألة، بشكل رئيس عن هذا الإقرار[107]، لكنه في أحد المواضع يقول عندما أُرسل محمد تركهم فيما لم يكن العقل يحظره من المعاملات وعقود البياعات والمناكحات والطلاق والمواريث على ما كانوا عليه[108]، وفي موضع آخر يقول عندما جاء الإسلام تركوا برهة من الدهر فيما يخص بعض الممارسات على ما كانوا عليه ثم نسخ ذلك التنزيل[109]. وفي الوقت نفسه، ينقل عن علماء متقدّمين تكلّموا عن هذا الإقرار[110]. غير أنّ أحد هؤلاء العلماء لا يذكر هذا الإقرار، ويربط الجصاص هذا الرأي بأحد طرق حديث السكوت - لكنه يتحدث بعد ذلك مباشرة عن الإقرار[111]. وهكذا يتولّد الانطباع بأنه لا يميّز حقًا بين الاحتمالين[112]، رغم أنّ آخرين، مثل الرازي، يميزون بينهما بلا شك.

كل هذا يتعلق بما كان على المدى القصير؛ ويبدو أنّ مثل هذا التفكير أقل شيوعًا على نحو ملحوظ في حالة الممارسات الجاهلية التي اعتُبِرت مقبولة على الدوام في الإسلام، ولكنه يحدث. يقرِّر قاضي خان (ت 592هـ/ 1196م) بأنه لا

---

(106) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، حوالي 1934-62)، المجلد 9، 203,7، 203,12 (لسورة النساء: 11).

(107) الجصاص، أحكام القرآن، المجلد 2، 95,1 (بما في ذلك أيضاً أحكام الزواج والطلاق)، 98,7، 100,28.

(108) الجصاص، أحكام القرآن، مجلد 2، 95,19.

(109) الجصاص، أحكام القرآن، مجلد 2، 95,23.

(110) عن الإقرار: الجصاص، أحكام القرآن، مجلد 2، 95,3، 95,6، وراجع ص 96,15.

(111) الجصاص، أحكام القرآن، مجلد 2، 95,9. وفي موضع آخر يتحدث عن محمد بأنه أخذه على حكم الجاهلية، 101,4.

(112) وبالمثل، يقول ابن العربي (تـ 543هـ/ 1148م) عن ممارسة جاهلية معينة أنها في بداية الإسلام لم تكن شرعاً مسكوتاً عنه مقرراً عليه، كما لو كان السكوت والإقرار شيئاً واحداً (أحكام القرآن، تحقيق علي البجاوي (بدون مكان: دار الفكر، 1974)، المجلد 1، 333,12).

بأس بثقب أذن الطفل لأنّ الناس مارسوه في الجاهلية ولم ينكر النبي عليهم ذلك[113]. تحدّث الشاطبي عن ممارسات جاهلية جرى إقرارها مبدئيًا بالسكوت ثم نُسخت[114]، ثم يذهب إلى القول إنّ هذه الممارسات كانت بالفعل صحيحة في ذلك الوقت، كما يتضح من حقيقة أنّ بعض هذه الممارسات لا تزال باقية إلى الآن على حكم إقرار الإسلام[115]. لكن بشكل عام، من غير الشائع أن يطبّق الفقهاء حجة السكوت على العناصر المحتفظ بها على نحو دائم من القانون الجاهلي. وبقدر ما يفعلون ذلك، فإنهم يخففون من مفهوم الإقرار وبالتالي يقتربون إلى حد كبير من المواقف المسيحية الغربية.

تفسير المواقف الإسلامية: العروبة [234]

لماذا، بعيداً عن الجمود المحض، يبدو الإسلام مستعداً لقبول عناصر قانونية ذات أصول جاهلية؟ ثمّة على الأقل ثلاثة مواضيع تستحق الاستكشاف هنا.

أحد المشاعر التي يمكن استشعارها بين سطور نصوصنا هو الفخر المستمر بالجاهلية كماضٍ آبائي للعرب[116]. وبصراحة، لم يتوقف العرب قط عن حب جاهليتهم؛ بل يمكن القول إنّ الماضي الوثني كان يعني لهم أكثر مما عناه للفرنجة. بلا شك، كان ماضيهم الوثني في توتر مع النظام الديني الجديد ولكن كان له قيمة مرتفعة في نظر شريحة واسعة من العرب لدرجة جعلت رفضه التام خياراً غير وارد ألبتة. وهناك حديث عن النبي وأصحابه يصوّر على نحو حسن التواطؤ الناتج بين

---

(113) قاضي خان، فتاوى (القاهرة: مطبعة محمد شاهين، 1282)، المجلد 3، 416,14.

(114) الشاطبي، الموافقات، مجلد 1، 276,12 (مسكوتًا عنه فهو في معنى العفو).

(115) الشاطبي، الموافقات، المجلد 1، 277,1؛ أحد المثالين اللذين يقدمهما هو القِراض (انظر الهامش 90). وبالمثل في مناقشة حديث السكوت (انظر 274,1)، حيث يصرف السكوت إلى ثلاثة أحوال، الثالث منها هو السكوت عن أعمال أُخِذت قبلُ من شريعة إبراهيم (277,9).

(116) وبشكل أكثر تحديداً من قريش وحتى من بني هاشم. يخبرنا ابن حبيب أن "مما سنّت قريش القسامة"، المحبر، 335,15، بينما كما رأينا يحكي ابن عباس أن "أول قسامة كانت في الجاهلية لفينا بني هاشم" (انظر الهامش 68).

التقوى والفخر: "كنا نجلس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانوا يتناشدون الأشعار ويتذاكرون أشياء من أمر الجاهلية ورسول الله صلى الله عليه وسلم ساكت فربما تبسّم."(117) يخبرنا هذا الحديث أنّ مثل هذا الكلام لم يكن مما يُتوقَّع من نبي التوحيد أن ينخرط فيه بنفسه؛ لكنه كان يتسامح مع أتباعه فيه - وهذا ما يشير إليه صمته - وكما يكشف تبسّمه، كان أحياناً، وإن ضمنياً، طرفاً فيه. ولم يكن هناك سبب يدعو أتباع محمد المتأخرين للسعي ليكونوا أكثر فضيلة من صحابته في هذا الصدد. وكما يلاحظ أحد شراح هذا الحديث، فإنه يُظهر جواز الخبر والحديث عن أخبار الجاهلية - ويضيف بسخاء - وعن الأمم الأخرى، أي، غير العرب(118). لكنّ الميل كان لتفضيل العادات العربية، خاصة عند مقارنتها بعادات الفرس. وكما يُروى عن مالك (ت 179هـ/ 795م) أنه قال: "أميتوا سنّة العجم وأحيوا سنّة العرب!"(119)

أدى استحسان الجاهلية بما هي ثقافة آبائية بغض النظر عن الاستقامة الدينية إلى ظهور ما يمكن أن نسمّيه أدباً عتيقًا، لم يكن مهتماً على نحو خاص بالآخرة، بل اهتم كثيراً بحفظ المعلومات عن أفعال العرب قبل الإسلام وعاداتهم وتقاليدهم في هذه الدنيا. فعلى سبيل المثال، الأعمال أو أقسام الأعمال المخصصة لسرد "الأوائل" - أي، عبارات على شكل [235] "أوَّل من فعل كذا هو فلان" - فيها الكثير لتقوله عن الجاهلية. وهكذا، يخصِّص ابن قتيبة (ت 276هـ/ 889م)، في مرجع مختصر عن الأشياء التي تحتاج النخبة المثقَّفة لمعرفتها، عدة صفحات

---

(117) ابن حنبل، المسند (بولاق: المطبعة الميمنية، 1313)، المجلد 5، 105,22. وفي رواية أخرى "فيأخذون في أمر الجاهلية فيضحكون ويتبسم" (91,4). وقد أورد مسلم هذه الرواية (في الصحيح، 463 رقم 670، 1810 رقم 2322)؛ وللاطلاع على إشارات إلى جوامع أخرى، انظر الشاطبي، الموافقات، المجلد 4، 443-4 الهامش 5.

(118) عياض، شرح صحيح مسلم، تحقيق يحيى إسماعيل (المنصورة: دار الوفاء، 1998)، المجلد 7، 286,9.

(119) الشاطبي، الموافقات، مجلد 4، 114,12.

"للأوائل"[120]. هنا يخبرنا أنّ أوّلَ من حكم بالقَسامة في الجاهلية كان الوليد بن المغيرة، وأنّ النبي صلى الله عليه وسلم أقرّه... في الإسلام لاحقًا[121]. ويقدِّم بيانات مماثلة عن الأصول الجاهلية لممارسات مثل دفع مائة من الإبل كديّة[122]، وقطع اليد كعقوبة للسرقة[123]، وخلع النعال عند دخول الكعبة[124]، واختبار تحديد جنس الخنثى[125]، مضيفاً في معظم الحالات إشارة إلى استمرار هذه الممارسة في الإسلام. بعد قرون، ظهرت مجموعة من ستة تصريحات مماثلة في جامع ضخم للأمور التي يحتاج أرباب الدواوين إلى معرفتها، أعدّه كاتب الديوان المصري القلقشندي (المتوفى 821هـ/ 1418م)[126]. تنتهي كل فقرة بلازمة مفادها ثم جاء الإسلام بتقريره. من الصعب ألا نقرأ نوعًا من الفخر الثقافي في هذا التأكيد على التصديق الإلهي للممارسات الجاهلية. يمكننا استشعار الفخر نفسه بين سطور عنوان فصل في عمل لابن حبيب (ت 245هـ/ 860م): "مَن حكمَ في الجاهلية حُكماً فوافق حُكم الاسلام ومن صنع صنيعًا في الجاهلية فجعله الله سنّة في الاسلام"[127]. يصبح الفخر صريحًا في سياق قَبَلي عندما يتباهى شاعر طائي من

---

(120) ابن قتيبة، المعارف، 551-8. للاطلاع على هدف هذا الكتاب، انظر، 1,5.

(121) انظر الهامش 68.

(122) انظر الهامش 81.

(123) انظر الهامش 79. هنا الإقرار يأتي مباشرة من الله (المائدة: 38)، رغم أنّ ابن قتيبة لا يذكر ذلك.

(124) ابن قتيبة، المعارف، 551,14.

(125) ابن قتيبة، المعارف، 553,5.

(126) القلقشندي، صبح الأعشى (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بدون تاريخ)، المجلد 1، 435,8، تحت عنوان أمور تنسب للجاهلية. وللاطلاع على مادة الكتاب التي ركّزت على ما يحتاج أرباب الدواوين إلى معرفته، انظر، على سبيل المثال، 411,17، 436,12؛ قد تكون المعلومات التاريخية مطلوبة أحياناً كدليل على مرحلة ما، أو في أوقات أخرى قد تكون ضرورية للمشاركة في محادثة مع الملك أو الزعيم (412,5).

(127) ابن حبيب، المحبر، 236,2. يشير عنوان فصل لاحق إلى مجموعة أكثر تنوعًا: السنن التي كانت الجاهلية سنتها فبقّى الاسلام بعضها وأسقط بعضها (309,7).

القرن الثامن بأنّ "واحدًا منا" حكمَ بأحكام في الجاهلية وافقت سنّة الإسلام(128). لا نجد عادةً هذا الاتجاه التوثيقي لآثار الثقافة الإسلامية في أعمال الفقهاء والمحدِّثين. ومن الأمثلة البارزة لهذا التجاهل شريعة الميراث المقررة في القرآن الكريم في سورة النساء: 11، التي تنصّ على أن لّلذكر مثل حظ الأنثيين. لا أحد ينازع في أنّ الممارسة الجاهلية القياسية كانت استبعاد [236] الإناث، وتخصيص الميراث للمحاربين حصرًا، أي، للذكور البالغين(129). ولكن يخبرنا موثّقو الآثار أنّ هذه الممارسة لم تكن شاملة: فقد كان عامر بن جشم اليشكري، وهو زعيم قبيلة عُرف بذي المجاسد، أوّل من طبّق في الجاهلية ما سيصبح حكم الله في الإسلام(130). ومع ذلك، يترك علماء الدين هذه السابقة جانبًا، مشيرين ضمنًا إلى أنّ هذا الحكم كان ابتكارًا إلهيًا وليس إقرارًا من الله على سابقة جاهلية(131). لكن كاستثناء، يقتبس الماوردي في كتابه الفقهي ثلاثة من "أوائل" ابن قتيبة، اثنان منها

---

(128) ابن حبيب، المحبر، 236,11 (منا الذي حكم الحكوم فوافقت/في الجاهلية سنّة الإسلام؛ "حكوم" على الأرجح تصرّف شعري في "أحكام"، وهي نقطة أدين فيها بالفضل لتعليقات أندراس هاموري). الشاعر هو أدهم بن أبي الزعراء، للاطلاع عليه انظر كاسكل، جمهرة النسب، المجلد 1، الجدول 254 السطر 29، والمجلد 2، 137a؛ والقاضي الجاهلي هو ضريب بن حوط، للاطلاع عليه انظر المجلد 1، الجدول 254 السطر 27، والمجلد 2، 235a.

(129) انظر، على سبيل المثال، الماوردي، الحاوي، المجلد 8، 68,20 (كانوا في الجاهلية لا يورثون النساء والأطفال، ولا يعطون المال إلا لمن حمى وغزا)، 69,4؛ تفسير الطبري، المجلد 3، 616,27، 617 رقم 8727، وراجع رقم 8728 (سورة النساء: 11)؛ الجصاص، أحكام القرآن، المجلد 2، 94,24 (سورة النساء: 11)؛ الرازي، التفسير الكبير، المجلد 9، 203,6 (سورة النساء: 11). يذكر الماوردي وكُلُّ أُمَّةٍ تَجْرِي مِنْ ذَلِكَ [في الميراث] عَلَى عَادَتِهَا (الحاوي، المجلد 8، 68,10).

(130) ابن حبيب، المحبر، 236,15، 324,9؛ الهمداني، الإكليل، المجلد 2، تحقيق محمد الحوالي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1966)، 458,6. بالنسبة إلى هذا العامر، انظر كاسكل، جمهرة النسب، المجلد 1، الجدول 162 السطر 17، والمجلد 2، 159a؛ وهو شخصية مبكرة تسبق محمد بنحو خمسة أجيال.

(131) يبدو أن شيئًا مشابهًا ينطبق على تحريم الخمر (سورة المائدة: 90). يُقال إن عددًا كبيرًا من

ينسبهما إليه: القَسامة، وقطع اليد، والدّية مائة من الإبل[132]. ومثال آخر للتسامح تجاه أحاديث الجاهلية هو الموضع الذي جعل فيه البخاري الحديث عن أوَّل قَسامة: إذ جعله في قسم من جامعه مخصص لأحاديث عن الجاهلية، وهو إنما كُتب على نحو جلي للترويح عن النفس أكثر مما هو للوعظ الديني أو الإرشاد الفقهي[133]. وبإيجاز، في حين رأى المسلمون ثقافة شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام على أنها الجاهلية، فإنها كانت بالنسبة إلى الكثيرين منهم جاهليتهم الخاصة بهم. وعلى غرار العرب، أُعِزَّت الجاهليةُ بالإسلام[134].

تفسير المواقف الإسلامية: الطابع المصلحي الإلهي

إنّ أي مشرّع حكيم هو بطبيعته مصلحي، والربّ ليس استثناءً من ذلك. فهو يعلم تمام العلم أنه يعسر على الناس تغيير عاداتهم، لذا إذا لم تكن عاداتهم الحالية مرفوضة في حد ذاتها، فمن الحكمة تركها دون تغيير والتركيز على الأمور التي تحتاج فعلاً إلى التغيير. وعليه، في كثير من الحالات، قد يكون من الحكمة الإبقاء على جوانب من القانون الوثني بدلاً من إحداث اضطراب في النظام التشريعي بأكمله. ويمكن اعتبار هذا التفكير أساساً لثلاث [237] مقاربات مختلفة نوعاً ما ظهرت في مصادرنا، وإن كان معظمها في مراحل متأخرة نسبياً.

الأولى طوّرها الشاطبي، وتقدّم ما يشبه فكرة القانون الطبيعي التي صادفناها في السياق المسيحي، رغم أنها لا تحظى بالمكانة نفسها كأمر شائع. فكرته هي أنّ

الناس - أكثر من عشرين شخصًا - قد حرّموها في الجاهلية (للاطلاع على أسمائهم انظر ابن حبيب، المحبر، 237,2؛ ابن حبيب، المنمق، 531,12)؛ ولكن على حد علمي، لا يقدم الفقهاء التحريم القرآني للخمر على أنه إقرار لهذه السوابق الجاهلية.

(132) حول هذه "الأوائل" الثلاثة انظر، الهوامش 68، 79، 81.

(133) انظر الهامش 67. لاحظ أن الفقهاء كان بإمكانهم، لو أرادوا، أن يعاملوا هذا الحديث بوصفه مصدرًا للشريعة في ضوء 'حديث الإقرار' الذي وفقًا له أقرّ النبي القسامة 'على ما كانت عليه في الجاهلية' (انظر الهامش 69).

(134) Crone, 'Jāhilī and Jewish law', 200.

الأفكار والممارسات (المعاني) التي طوّرها أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم في غياب الوحي – أي، خلال فترات الانقطاع بين الأنبياء – من المرجَّح أن تكون صحيحة بشكل عام، وإن كانت قاصرة في جملة من التفاصيل؛ وهكذا، يأخذ التشريع الإلهي دورًا محدودًا نسبيًا في إتمام تفاصيل العادات القائمة[135]. "ومن هنا أَقَرَّتْ هَذِهِ الشَّرِيعَةُ جُمْلَةً مِنَ الْأَحْكَامِ الَّتِي جَرَتْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، كَالدِّيَةِ، وَالْقَسَامَةِ، وَالِاجْتِمَاعِ يَوْمَ الْعَرُوبَةِ – وَهِيَ الْجُمُعَةُ – لِلْوَعْظِ وَالتَّذْكِيرِ، وَالْقِرَاضِ، وَكُسْوَةِ الْكَعْبَةِ، وَأَشْبَاهِ ذَلِكَ مِمَّا كَانَ عِنْدَ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ مَحْمُودًا، وَمَا كَانَ مِنْ مَحَاسِنِ الْعَوَائِدِ وَمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ الَّتِي تَقْبَلُهَا الْعُقُولُ، وَهِيَ كَثِيرَةٌ."[136] لذا، لا ينبغي لنا أن نعتبر الثقافة العربية الوثنية فاسدة من جذورها.

أما المقاربة الثانية فنجدها في الكتاب الفقهي للسرخسي، وبلا شك في مواضع أخرى. ففي شرحه لممارستين انتقلتا من الجاهلية، وهما استئجار المرضعات والمضاربة، يوضّح بجلاء لماذا يحتاج الناس إلى هذه المؤسسات[137]. بعبارة أخرى، هذه مؤسسات عقلانية تلبّي احتياجات مشروعة.

المقاربة الثالثة هو نوع من النسبوية نجدها في كتابات شاه ولي الله الدهلوي (ت 1176هـ/ 1762م). عندما يُرسَل نبي، عليه أن يتخذ من عادات القوم الذين أرسل إليهم نقطة انطلاق. وعليه، فإنّ النبي "ينظر في معتقداتهم وأعمالهم، فما كان منها موافقًا لتهذيب النفس يثبته لهم، ويوجههم إليه، وينهاهم عما يخالف

(135) الشاطبي، الموافقات، مجلد 2، 524,2.

(136) الشاطبي، الموافقات، المجلد 2، 524,7. الإشارة إلى "الأخلاق الحميدة" تردد صدى حديثًا يقول فيه النبي: "إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق" (كما ورد في رواية البيهقي، السنن، المجلد 10، 192,2).

(137) حول استئجار المرضعات، انظر السرخسي، المبسوط، المجلد 15، 118,19 (بالناس إليه حاجة)، 118,21 (جُوِّز ذلك للحاجة). وحول المضاربة، انظر الهامش 96. قارن مع تعليق المرغيناني حول دور الحاجة في إضفاء الشرعية على الإجارة (الهداية، المجلدات 3–4، 260,4)، وقول السرخسي إن 'حاجة الناس أصل في شرع العقود'، المبسوط، المجلد 15، 75,4).

تهذيب النفس»[138]. يمكن أن تكون الفروق بين الثقافات [238] كبيرة، فلكل قوم وإقليم فطرته؛ ففطرة الهنود تنفر من ذبح الحيوانات وتؤمن بأزلية الكون، في حين فطرة الساميين - العرب والفرس - تبيح ذبح الحيوانات وتؤمن بحدوث الكون[139]. في حالة محمد، كان وحيه بلغة قريش ومتماشيًا مع عاداتهم، وكان المعِدُّ لكثير من الأحكام ما هو فيهم [من عاداتهم][140]. بل يتحدث عن ضرورة أن تكون الشريعة في الواقع المذهبَ الطبيعي لسكان الأقاليم المعتدلة من العرب والعجم[141].

تفسير المواقف الإسلامية: هل كان للقانون الجاهلي أصول توحيدية؟

ثمة احتمال أخير لا بد من النظر فيه هنا. هل يمكن أن يكون القانون الجاهلي، أو بعضه على الأقل، مستندًا في الواقع إلى وحي حقيقي؟ فالعرب - خاصة الشماليون منهم - هم في النهاية من نسل إبراهيم عبر ابنه إسماعيل، وهكذا، فقد ولدوا في

---

(138) ولي الله الدهلوي، التفهيمات الإلهية، تحقيق غلام مصطفى القاسمي (حيدرآباد (السند): أكاديمية الشاه ولي الله، 1967-1970)، المجلد 1، 92,12، في مقطع مترجم في كتاب ج. م. س. بالجون، الدين والفكر عند شاه ولي الله الدهلوي، 1703-1762 (ليدن: إ. ج. بريل، 1986)، 113. لاحقًا يترجم بالجون من مقطعين آخرين ذوي صلة (172). الأول هو من كتاب ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق السيد سابق (القاهرة: دار الكتب الحديثة، بدون تاريخ)، المجلد 1، 248,6، 248,16 (= ترجمة مارسيا ك. هيرمانسن، [*The Conclusive Argument from God*] (ليدن: إ. ج. بريل، 1996)، 341، 342). والثاني من كتاب ولي الله الدهلوي، الفوز الكبير (كراتشي: قرآن محل، 1383)، 48a.12.

(139) ولي الله، التفهيمات، مجلد 1، 92,9، في مقطع تُرجم في:
Baljon, *Religion and Thought*, 113.

(140) ولي الله، الحجة، مجلد 2، 737,17.

(141) بالجون، الدين والفكر، 172، ملخصًا كلام ولي الله في الحجة، المجلد 1، 248,6 (= هيرمانسن، [*The Conclusive Argument*]، 341). هنا يقول ولي الله عن الإمام: «وجب أن تكون مادة شريعته ما هو بمنزلة المذهب الطبيعي لأهل الأقاليم الصالحة، عربهم وعجمهم».

شريعة إبراهيم[142]. بالطبع، مرت سنوات كثيرة بين زمن إبراهيم وزمن محمد - يقال أكثر من 3000 سنة[143]. ألا يمكن مع ذلك أن يكون قدر كبير من شريعة إبراهيم قد بقي بين العرب حتى زمن محمد؟ وبقدر ما بقي منها واعتمده الإسلام، فإنّ هذا الدين الجديد لم يكن ليُقِرَّ شريعة وثنية بل ليُرسِّخ شريعة التوحيد. ولكن كما هو متوقع، اختلفت الآراء حول حجم هذا البقاء.

وقال بعضهم إنه خلال هذه الفترة الطويلة اختفت شريعة إبراهيم[144].

[239] ورأى آخرون أنّ شيئًا منها قد بقي. ومن الأمثلة لذلك حُرمة الحرم المكّي لمن يلجأ إليه: فهذا، كما يخبرنا الجصاص، كان شريعة منذ زمن إبراهيم حتى يومنا هذا، إذ كان العرب في الجاهلية يراعونه وفقًا لما بقي في أيديهم من شريعة إبراهيم[145]. ويقرّ الباجي (ت 474هـ/ 1081م)، في شرحه لرواية مالك

---

(142) تظهر أيضًا عبارة سنن إبراهيم، ولكنها نادرة (الطبري، التفسير، المجلد 2، 303,7 (تفسير البقرة: 198))؛ الصفوري، نزهة المجالس، تحقيق عبد الرحيم مارديني (دمشق: دار المحبة، 1993)، 451,5).

(143) أخذت هذا الرقم من السيوطي، الحاوي للفتاوي (بدون مكان نشر: الطباعة المنيرية، 1352-3)، المجلد 2، 207,10؛ انظر أيضًا مايكل كوك، محمد (أكسفورد ونيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1983)، 31.

(144) أبو الحسين البصري، المعتمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، المجلد 2، 341,8 (قد كان انقطع نقلها)؛ فخر الدين الرازي، المحصول، تحقيق طه العلواني (الرياض: لجنة البحوث، 1979-81)، المجلد 1، الجزء 3، 414,4 (قد اندرست)؛ وقارن مع السيوطي، الحاوي للفتاوي، المجلد 2، 207,10 (لدثورها).

(145) الجصاص، أحكام القرآن، المجلد 1، 89,1؛ وفي مقطع آخر يضم إسماعيل مع إبراهيم (قد كانت العرب متمسكة ببعض شرائع إبراهيم وإسماعيل، المجلد 2، 95,13). أحد أمثلة شريعة إسماعيل هو استعماله لعبارة 'الحقي بأهلك' في طلاق زوجته الأولى (البخاري، الصحيح، المجلد 2، 344,1 (أنبياء 9)). وأشار ابن القيم الجوزية (ت 751 هـ / 1350 م) إلى أن هذا الحديث صريح، وَلَمْ يَزَلْ هَذَا اللَّفْظُ مِنَ الْأَلْفَاظِ الَّتِي يُطَلَّقُ بِهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ، وَلَمْ يُغَيِّرْهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَلْ أَقَرَّهُمْ عَلَيْهِ (زاد المعاد، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979)، المجلد 5، 320,8؛ ويقصد بـ 'حديث ابن عباس' حديث البخاري، انظر 319,10).

لحديث النبي 'إنما بُعثت لأتمم حسن الأخلاق'[146]، بأنّ العرب كانت أحسن الناس أخلاقًا 'بما بقي عندهم مما تقدّم من الشرائع قبلهم'، رغم انحرافهم عن كثير منها بالكفر؛[147] وفي شاهد آخر نجد 'بما بقي عندهم من شريعة إبراهيم'[148]. وبالمثل، يشير ابن تيمية (ت 728هـ/ 1328م) إلى أنّ المشركين كَانُوا يُعَظِّمُونَ نَفْسَ الْبَيْتِ وَيَطُوفُونَ بِهِ كَمَا كَانُوا يَحُجُّونَ كُلَّ عَامٍ مَعَ مَا كَانُوا غَيَّرُوهُ مِنْ شَرِيعَةِ إبْرَاهِيمَ[149]، ويتحدث ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ/ 1449م) عن الحج والطواف وما شابه ذلك كبقايا من شريعة إبراهيم[150]. وبشكل أعم، كما يقول الشاطبي، 'كَانَ الْبَاقِيَ عِنْدَهُمْ مِنْ شَرَائِعِ الأنبياء شَيْءٌ مِنْ شَرِيعَةِ إبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَبِيهِمْ'؛ لكنه يستدرك قائلاً 'غَيْرَ أَنَّهُمْ غَيَّرُوا جُمْلَةً مِنْهُمْ، وَزَادُوا، وَاخْتَلَفُوا، فَجَاءَ تَقْوِيمُهَا مِنْ جِهَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ'[151]. ولكنه في مقطع آخر، يقلل من [240] أهمية هذا البقاء في مجال التعبّدات: 'إِنَّمَا كَانَ عِنْدَهُمْ مِنَ

(146) الموطأ للإمام مالك، 904 رقم 8؛ راجع رقم 136، حيث الصياغة الأكثر اعتيادًا مكارم الأخلاق.

(147) الباجي، المنتقى، تحقيق محمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، المجلد 9، 288,18.

(148) انظر اقتباسات المقطع عند السيوطي، تنوير الحوالك (بيروت: المكتبة الثقافية، 1973)، المجلد 3، 97,28 والزرقاني، شرح موطأ مالك (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2003)، المجلد 4، 404,11. في هذه الصيغة يجمع المقطعُ بين العروبة وشريعة إبراهيم والمصلحة الإلهية: "كانَتِ الْعَرَبُ أَحْسَنَ النَّاسِ أَخْلَاقًا بِمَا بَقِيَ عِنْدَهُمْ مِنْ شَرِيعَةِ إِبْرَاهِيمَ، وَكَانُوا ضَلُّوا بِالْكُفْرِ عَنْ كَثِيرٍ مِنْهَا فَبُعِثَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُتَمِّمَ مَحَاسِنَ الْأَخْلَاقِ بِبَيَانِ مَا ضَلُّوا عَنْهُ وَبِمَا خُصَّ بِهِ فِي شَرْعِهِ."

(149) عبد الرحمن بن قاسم العاصمي، محرر، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، المجلد 27، 256,4.

(150) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988)، المجلد 8، 582,21 (مما بقي عندهم من شريعة إبراهيم).

(151) الشاطبي، الموافقات، المجلد 2، 125,7؛ يتوقع المرء هنا منها بدلاً من منهم. السياق هنا هو موضوع مكارم الأخلاق (انظر 124,3).

التَّعَبُّدَاتِ الصَّحِيحَةِ فِي الْإِسْلَامِ أُمُورٌ نَادِرَةٌ مَأْخُوذَةٌ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ عليه السلام»[152].

ومع ذلك، يؤكد بعض المؤلفين على حجم بقاء شريعة إبراهيم. فياقوت (ت 626هـ/ 1229م) في مدخله عن مكّة في معجمه الجغرافي، يقدّم وصفًا مشرقًا لأهلها بأنهم لم يكونوا كالأعراب الأجلاف، وكانوا متمسكين بكثير من شريعة إبراهيم[153]. ويبدو الشاطبي في أحد المقاطع متماشيًا مع هذا الاتجاه. فهو يخبرنا أنهم 'كَانُوا يَفْعَلُونَ ذَلِكَ قَبْلَ الْإِسْلَامِ؛ فَيُفَرِّقُونَ بَيْنَ النِّكَاحِ وَالسِّفَاحِ، وَيُطَلِّقُونَ، وَيَطُوفُونَ بِالْبَيْتِ أُسْبُوعًا، وَيَمْسَحُونَ الْحَجَرَ الْأَسْوَدَ[154]، وَيُعَظِّمُونَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ وَيُحَرِّمُونَهَا، وَيَغْتَسِلُونَ مِنَ الْجَنَابَةِ، وَيُغَسِّلُونَ مَوْتَاهُمْ وَيُكَفِّنُونَهُمْ، وَيُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ، وَيَقْطَعُونَ السَّارِقَ، وَيَصْلُبُونَ قَاطِعَ الطَّرِيقِ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا كَانَ فِيهِمْ مِنْ بَقَايَا مِلَّةِ أَبِيهِمْ إِبْرَاهِيمَ'.[155] ولم يكن لدى المسيحيين الأمميين ما يماثل هذا الاستعمال للأصل الإبراهيمي.

المقارنة بين المواقف الإسلامية والمسيحية

لقد تعاملنا مع الكثير من التفاصيل في سياق هذا الفصل، لكنّ نتيجة المقارنة بين المواقف المسيحية والإسلامية ليست معقدة. إذا صغناها من حيث الحكم المبدئي والتجاوز، فهناك تباين واضح. إذ على الجانب المسيحي، الحكم المبدئي هو أنّ القانون الوثني صحيح ما لم يُتجاوَز بسبب عدم توافق محدد مع المسيحية؛ في حين على الجانب الإسلامي، الحكم المبدئي عادة هو أنّ القانون الوثني غير صحيح ما لم يُتجاوَز بإقرار محدَّد موحى به. الطريقة الأخرى للنظر إلى الأمر هي أنّ الديانتين تشتركان في افتراض أساسي: قد يُتبّنى القانون الوثني غير المعترض عليه كشريعة

---

(152) الشاطبي، الموافقات، مجلد 2، 524,11.
(153) ياقوت، معجم البلدان، (بيروت: دار صادر ودار بيروت، 1957)، مجلد 5، 184a.15.
(154) هنا يتبعون عددًا من الشعائر الأخرى المتصلة بالحج أغفلتها هنا.
(155) الشاطبي، الموافقات، مجلد 1، 277,4.

صحيحة تحت الترخيص الديني الجديد. ما يختلفان عليه هو مَن هو المؤهل لإجراء مثل هذه الإقرارات. على الجانب المسيحي، الإجابة هي الملوك ومن يحضرون مجالسهم، في حين على الجانب الإسلامي، الإجابة هي الله ورسوله. في كلتا الحالتين نجد شريعةً تنبثق من العادة؛ ولكن في حين أنّ الشعوب الجرمانية كانوا أحرارًا في اختيار قانونهم من عادتهم، لم يكن العرب - والشعوب الإسلامية الأخرى - كذلك. أو بعبارة أخرى، في حين لم ينفرد الرب بسلطة التشريع بين المسيحيين، كانت له سلطة تشريع حقيقية بين المسلمين. لماذا ينبغي [241] أن يكون الأمر كذلك؟ لقد تعرّضنا لبعض الآليات الفكرية المعنية، ولكن ربما حان الوقت للبحث عن مستوى أعمق من التفسير.

حول هذا الأمر، يمكننا الرجوع إلى القديس أوغسطين (ت 430). فقد نظر على نحو مشهور إلى وضع إخوانه المسيحيين وسط الوثنيين في أواخر العصر الروماني من منظور التعارض بين "مدينتين": المدينة السماوية (*caelestis civitas*) والمدينة الأرضية (*terrena civitas*). وبالطبع، كان المسيحيون ينتمون إلى المدينة السماوية، وبالتالي كانوا غرباء في المدينة الأرضية المحيطة بهم. ولكن خلال هذه الحياة الفانية، كان بين المدينتين مصلحة مشتركة: كلتاهما كانت بحاجة إلى أمن السلام الأرضي (*terrena pax*). وهذا ما سمح بالتوافق (*concordia*) بينهما: "في حين تسير هذه المدينة السماوية... في سبيلها كغريبةٍ على الأرض، فإنها تنادي مواطنين من كل الشعوب (*ex omnibus gentibus*)، وتجمع مجتمعاً غريباً من كل اللغات (*in omnibus linguis*)، غير عابئةٍ بما قد يكون من اختلافٍ في العادات والقوانين والمؤسسات (*quidquid in moribus legibus institutisque diversum est*) التي بها يُكتسب السلام الأرضي أو يستمر، دون إلغاء أو تدمير شيء من هذا القبيل، بل على العكس، تحافظ عليه وتتبعه. فمهما كانت الاختلافات بين الأمم المتباينة (*diversum in diversis nationibus*)، هي إنما تهدف إلى غاية واحدة مشتركة، ألا وهي السلام الأرضي." كان هذا التوافق مع سُبل المدينة الأرضية هو الأصل المبدئي، ولكن هنا أيضًا كان ثمة تجاوز، بلا شك. فالتوافق إنما كان ممكنًا

"شريطة ألا يكون هناك عائق أمام الدين الذي يعلّم الالتزام بعبادة إله واحد أعلى وحقيقي (*unus summus et verus Deus*)"[156]. وهكذا، لا يمكن للمدينة السماوية أن تشارك المدينة الأرضية في "شرائع الدين" (*religionis leges*)[157]. ولكنّ نطاق التوافق كان واسعًا، وبيَّنَ أوغسطين أنه امتدَّ إلى القانون: ففي كونها غريبة في المدينة الأرضية، فإنّ المدينة السماوية "لا تتردد في الامتثال لقوانين المدينة الأرضية"[158]. وهكذا، يمكن أن نعتبر أولئك المسيحيين الذين يجدون أنفسهم على الأرض حاليًا شتاتًا سماويًا، وكأي شتات صالح فإنهم يمتثلون قدر استطاعتهم لقوانين مجتمعاتهم المضيفة، بدلاً من السعي للحفاظ على سلامة شريعة شاملة خاصة بهم.

وبوصفها تفسيرًا للعلاقات بين المسيحيين والوثنيين في عصر أوغسطين، تبدو هذه الرؤية أقل إقناعًا؛ فقد أصبح الوثنيون حينها هم الغرباء. لكنها لخصّت بدقة التجربة التكوينية الطويلة للمسيحية قبل اعتناق قسطنطين لها (حكمَ 306-37) وما تبع ذلك من ظهور الهيمنة المسيحية. تركت التجربة المبكرة هاته أثرًا لا يمحى على الدين؛ ومن اللافت أنّ أوغسطين ما زال يفكر بهذه [242] الطريقة بعد قرن من الزمان أصبحت فيه المسيحية هي المستفيد الديني الوحيد من الرعاية الإمبراطورية الهائلة لها.

يتذكّر المسلمون أيضًا زمنًا كانوا فيه في الشتات، حيث أُخرِجوا من مكّة ولجأوا أولاً إلى الحبشة ثم إلى يثرب. وفي الحقيقة، لقد حرص الله على ألا ينسوا

---

(156) Augustine, De civitate Dei, book 19, ch. 17, in *The City of God against the Pagans*, trans.
George McCracken et al. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957-72), vol. 6, 192-9; for the quotation, see 196-9 (ĭi òíîÃ õÆõî Ãõ úòîãíè).
أنا مدين بمعرفتي بهذا المقطع إلى
Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (London: Victor Gollancz, 1961), 182 and 334 n. 69.

(157) Augustine, *De civitate Dei*, vol. 6, 196-7.

(158) Augustine, *De civitate Dei*, vol. 6, 194-5.

ذلك: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ﴾ (الأنفال: 26). لكن أولئك الذين كانوا مستضعفين في الأرض وُعدوا بالسيادة المستقبلية: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ، وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (القصص: 5-6)[159]. والأهم من ذلك، إنّ هذا الوعد تحقق بسرعة. وهكذا، كانت تجربة المسلمين في المنفى عابرة، وقد جرى تغيير الأوضاع بالفعل خلال حياة المؤسس؛ ومنذ ذلك الحين أصبحت الدولة في أيدي المسلمين. وعلى ذلك، من غير المرجَّح أن يَعتبر المسلمون بعامة أنفسَهم شتاتًا لا يتردد في الامتثال لقوانين مضيفيهم من الكفار.

(159) تشير هذه الآية إلى العبرانيين وهم تحت الاستعباد في مصر، لكنها سرعان ما طُبّقت في سياقات إسلامية معاصرة.

المصادر والمراجع

Abū Hilāl al-ʿAskarī. *Awāʾil*, ed. Walīd Qaṣṣāb and Muḥammad al-Miṣrī. Riyadh: Dār al-ʿUlūm, 1981.

Abū ʾl-Ḥusayn al-Baṣrī. *Muʿtamad*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1983.

Abū ʿUbayd al-Bakrī. *al-Masālik waʾl-mamālik*, A. P. van Leeuwen and A. Ferré, eds. Tunis: al-Dār al-ʿArabiyya lil-Kitāb, 1992.

Abū Yūsuf. *Āthār*, Abū ʾl-Wafā, ed. Cairo: Maṭbaʿat al-Istiqāma, 1355.

Adam of Bremen. *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*, trans. Francis Tschan. New York: Columbia University Press, 2002.

Agobard of Lyons. 'Adversus legem Gundobadi'. In L. van Acker, ed. *Agobardi Lugdunensis opera omnia*. Turnhout: Brepols, 1981.

Attenborough, F. L., ed. and trans. *The Laws of the Earliest English Kings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

Augustine. *De civitate Dei*, in *The City of God against the Pagans*, trans. George McCracken et al. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957–72.

Bājī. *Muntaqā*, Muḥammad ʿAṭā, ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1999.

Balādhurī. *Futūḥ al-buldān*. ʿAbdallāh al-Ṭabbāʿ, ed. Beirut: Muʾassasat al-Maʿārif, 1987.

Baljon, J. M. S. *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī, 1703–1762*. Leiden: E. J. Brill, 1986.

Balz, Horst and Gerhard Schneider, eds. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990–3.

Bayhaqī. *al-Sunan al-kubrā*. Hyderabad: Dāʾirat al-Maʿārif al-Niẓāmiyya, 1344–55.

Beaune, Colette. *The Birth of an Ideology: Myths and Symbols of Nation in Late-medieval France*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Bede. *Ecclesiastical History of the English People*, ed. and trans. Bertram Colgrave and R. A. B. Mynors. Oxford: Clarendon Press, 1969.

Bieler, Ludwig, ed. and trans. *The Irish Penitentials*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1963.

Bluhme, Fridericus, ed. *Edictus ceteraeque Langobardorum leges*. Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1869.

Brown, Peter. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.

Bukhārī. *Ṣaḥīḥ*, ed. Ludolf Krehl. Leiden: E. J. Brill, 1862–1908.

Burgmann, L., ed. and trans. *Ecloga: das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V.* Frankfurt am Main: Löwenklau-Gesellschaft, 1983.

Burgmann, L. and Sp. Troianos. 'Nomos Mosaïkos'. In *Fontes minores III*, Dieter Simon, ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979.

Canale, Angelo, ed. and trans. *Etimologie o origini di Isidoro di Siviglia*. Turin: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2004.

Caskel, Werner. *Ǧamharat an-nasab: das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*. Leiden: E. J. Brill, 1966.

Charles-Edwards, T. M. *Early Christian Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Cobb, Paul. *The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Cook, Michael. *Muhammad*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1983.

Cook, Michael. 'Ibn Qutayba and the Monkeys'. *Studia Islamica* 89 (1999): 43–74.
Cook, Michael. *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014.
Coulson, N.J. *Succession in the Muslim Family*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
Crone, Patricia. 'Jāhilī and Jewish Law: The *qasāma*'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984): 153–201.
Drew, Katherine, trans. *The Burgundian Code: Book of Constitutions or Law of Gundobad, Additional Enactments*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.
Drew, Katherine, trans. *The Lombard Laws*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.
Drew, Katherine, trans. *The Laws of the Salian Franks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.
Eckhardt, Karl, ed. *Pactus legis Salicae*. Göttingen: Musterschmidt-Verlag, 1954–7.
Eckhardt, Karl, ed. *Pactus legis Salicae*. Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1962.
Eckhardt, Karl, ed. *Leges Alamannorum*. Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1966.
Encyclopaedia of Islam, 2nd edn. Leiden: E. J. Brill, 1960–2009.
Freshfield, Edwin, trans. *A Manual of Roman Law: The Ecloga*. Cambridge: Cambridge University Press, 1926.
Ghazzālī. *al-Mustasfā min 'ilm al-uṣūl*. Cairo: Maṭba'at Muṣṭafā Muḥammad, 1937.
Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. London: Victor Gollancz, 1961.
Guillaume, A., trans. *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Isḥāq's Sīrat Rasūl Allāh*. Karachi: Oxford University Press, 1980.
Ḥākim al-Naysābūrī, al-. *al-Mustadrak 'alā 'l-Ṣaḥīḥayn*. Cairo: Dār al-Ḥaramayn, 1997.
Hamdānī. *Iklīl*, vol. 2, Muḥammad al-Ḥiwālī, ed. Cairo: Maṭba'at al-Sunna al-Muḥammadiyya, 1966.
Hermansen, Marcia K., trans. *The Conclusive Argument from God: Shāh Walī Allāh of Delhi's Ḥujjat Allāh al-bāligha*. Leiden: E. J. Brill, 1996.
Hinkmar von Reims. *De ordine palatii*, Thomas Gross and Rudolf Schieffer, ed. and trans. Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1980.
Hinkmar von Reims. *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, Letha Böhringer, ed. Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1992.
Hyamson, M., ed. and trans. *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*. London: Oxford University Press, 1913.
Ibn 'Abd al-Barr. *Istidhkār*, 'Abd al-Mu'ṭī Qal'ajī, ed. Cairo: Dār al-Wa'y, 1993.
Ibn al-'Arabī. *Aḥkām al-Qur'ān*, 'Alī al-Bajāwī, ed. n.p.: Dār al-Fikr, 1974.
Ibn Ḥabīb. *Munammaq*, Khwurshīd Fāriq, ed. Hyderabad: Dār al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya, 1964.
Ibn Ḥabīb. *Muḥabbar*, Ilse Lichtenstädter, ed. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda, n.d.
Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. *Fatḥ al-bārī*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1988.
Ibn Ḥajar al-Haytamī. *al-Fatḥ al-mubīn bi-sharḥ al-Arba'īn*, Aḥmad al-Muḥammad et al., eds, Beirut: Dār al-Minhāj, 2008.
Ibn Ḥanbal. *Musnad*. Būlāq: al-Maṭba'a al-Maymaniyya, 1313.
Ibn Ḥazm. *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. Cairo: Maṭba'at al-Sa'āda, 1345–7.

Ibn Ḥazm. *Muḥallā*. n.p.: Dār al-Fikr, n.d.
Ibn Hishām. *al-Sīra al-nabawiyya*, Muṣṭafā al-Saqqā et al., eds. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955.
Ibn al-Kalbī, Hishām. *Mathālib al-'Arab*, Najāḥ al-Ṭā'ī, ed. Beirut: Dār al-Hudā, 1998.
Ibn Kathīr. *Tafsīr*. Beirut: Dār al-Khayr, 1990–1.
Ibn Khālawayh. *Mukhtaṣar fī shawādhdh al-Qur'ān*, G. Bergsträsser, ed. Cairo: Maktabat al-Mutanabbī, n.d.
Ibn Qāsim al-'Āṣimī, 'Abd al-Raḥmān, ed. *Majmū' fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad ibn Taymiyya*. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1997.
Ibn Qayyim al-Jawziyya. *Zād al-ma'ād*, Shu'ayb al-Arna'ūṭ and 'Abd al-Qādir al-Arna'ūṭ, eds. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1979.
Ibn Qudāma. *Mughnī*, 'Abd al-Salām Shāhīn, ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1994.
Ibn Qutayba. *Ma'ārif*, Tharwat 'Ukāsha, ed. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1981.
Ibn Rushd (al-jadd). *al-Bayān wa'l-taḥṣīl*, Muḥammad Ḥajjī et al., eds. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1984–91.
Ibn Rushd (al-jadd). *al-Muqaddimāt al-mumahhidāt*, Muḥammad Ḥajjī et al., eds. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988.
Ibn Rushd (al-ḥafīd). *Bidāyat al-mujtahid*, Muḥammad Muḥaysin and Sha'bān Ismā'īl, eds. Cairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyya, 1970–4.
'Iyāḍ. *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Yaḥyā Ismā'īl, ed. Manṣūra: Dār al-Wafā', 1998.
Jaṣṣāṣ. *Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1994.
Justinian. *Digest*, Theodore Mommsen and Paul Krueger, eds, and trans. Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.
Kelly, Fergus. *A Guide to Early Irish Law*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1988.
Kulaynī. *Kāfī*, 'Alī Akbar al-Ghaffārī, ed. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1362–3 sh.
Kullmann, Wolfgang. *Naturgesetz in der Vorstellung der Antike, besonders der Stoa: eine Begriffsuntersuchung*. Stuttgart: Franz Steiner, 2010.
Marghīnānī. *Hidāya*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1990.
Mas'ūdī. *Murūj al-dhahab*, Charles Pellat, ed. Beirut: al-Jāmi'a al-Lubnāniyya, 1965–74.
Māwardī. *Ḥāwī*, 'Alī Mu'awwaḍ and 'Ādil 'Abd al-Mawjūd, eds. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1994.
Mommsen, Th., ed. *Codex Theodosianus*. Hildesheim: Weidmann, 1990.
Montreuil, Jean de. *Opera*. Turin: Giappichelli, 1963–86.
Moore, Michael. *A Sacred Kingdom: Bishops and the Rise of Frankish Kingship, 300–850*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2011.
Morrison, Karl. *The Two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1964.
Muslim. *Ṣaḥīḥ*, Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, ed. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1955–6.
Nicholas, Barry. *An Introduction to Roman Law*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
Ó Corráin, Donnchadh et al. 'The Laws of the Irish', *Peritia* 3 (1984): 382–438.
Oliver, Lisi. *The Beginnings of English Law*. Toronto: University of Toronto Press, 2002.

Pedersen, Johs. *Der Eid bei den Semiten*. Strassburg: Karl J. Trübner, 1914.
Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Chicago: University of Chicago Press, 1975–91.
Peters, Rudolph. 'Murder in Khaybar: Some Thoughts on the Origins of the *Qasāma* Procedure in Islamic Law'. *Islamic Law and Society* 9 (2002): 132–67.
Pharr, Clyde, trans. *The Theodosian Code*. Princeton: Princeton University Press, 1952.
Qāḍī Khān. *Fatāwā*. Cairo: Maṭba'at Muḥammad Shāhīn, 1282.
Qalqashandī. *Ṣubḥ al-a'shā*. Cairo: Wizārat al-Thaqāfa wa'l-Irshād al-Qawmī, n.d.
Qarāfī. *Dhakhīra*, Muḥammad Ḥajjī et al., eds. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994.
Rāzī, Fakhr al-Dīn al-. *al-Tafsīr al-kabīr*. Cairo: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, c. 1934–62.
Rāzī, Fakhr al-Dīn al-. *Maḥṣūl*, Ṭāhā al-'Ulwānī, ed. Riyadh: Lajnat al-Buḥūth, 1979–81.
Rudolf of Fulda, 'Translatio S. Alexandri', in Georgius Pertz, ed., *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, vol. 2, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hanover (1829): 674–81.
Ṣaffūrī. *Nuzhat al-majālis*, 'Abd al-Raḥīm Mārdīnī, ed. Damascus: Dār al-Maḥabba, 1993.
Salis, Ludovicus de, ed. *Leges Burgundionum*. Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1892.
Sarakhsī. *Mabsūṭ*. Cairo: Maktabat al-Sa'āda, 1324–31.
Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
Schwind, Ernst von, ed. *Lex Baiwariorum*. Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1926.
Shakespeare, William. *Henry V*, Gary Taylor, ed. Oxford: Clarendon Press, 1982.
Shāṭibī. *Muwāfaqāt*, Mashhūr Āl Salmān, ed. Khubar: Dār Ibn 'Affān, 1997.
Siems, Harald. 'Die Entwicklung von Rechtsquellen zwischen Spätantike und Mittelalter'. In Theo Kölzer and Rudolf Schieffer, eds, *Von der Spätantike zum frühen Mittelalter: Kontinuitäten und Brüche, Konzeptionen und Befunde*. Ostfildern: Jan Thorbecke, 2009.
Suyūṭī. *Tanwīr al-ḥawālik*. Beirut: al-Maktaba al-Thaqāfiyya, 1973.
Suyūṭī. *al-Ḥāwī lil-fatāwī*. n.p.: al-Ṭibā'a al-Munīriyya, 1352–3.
Ṭabarī. *Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1992.
Taylor, Craig. 'The Salic Law and the Valois Succession to the French Crown'. *French History* 15 (2001): 358–77.
Tertullian. *Adversus Iudaeos*, Hermann Tränkle, ed. Wiesbaden: Franz Steiner, 1964.
Tirmidhī. *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, Aḥmad Shākir et al., eds. Cairo: Dār al-Ḥadīth, n.d.
Udovitch, Abraham. *Partnership and Profit in Medieval Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
Walī Allāh Dihlawī. *al-Fawz al-kabīr*. Karachi: Qur'ān Maḥall, 1383.
Walī Allāh Dihlawī. *al-Tafhīmāt al-ilāhiyya*, Ghulām Muṣṭafā al-Qāsimī, ed. Ḥaydarābād (Sindh): Akādīmīyat al-Shāh Walī Allāh, 1967–70.
Walī Allāh Dihlawī. *Ḥujjat Allāh al-bāligha*, al-Sayyid Sābiq, ed. Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītha, n.d.

Wellhausen, J. *Reste arabischen Heidentums*. Berlin: Georg Reimer, 1897.
Wormald, Patrick. *The Making of English Law: King Alfred to the Twelfth Century*, vol. 1: *Legislation and Its Limits*. Oxford: Blackwell, 1999.
Wormald, Patrick. 'The *Leges Barbarorum*: Law and Ethnicity in the Post-Roman West'. In Hans-Werner Goetz et al., eds, *Regna and Gentes: The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*. Leiden: Brill, 2003.
Yāqūt. *Mu'jam al-buldān*. Beirut: Dār Ṣādir and Dār Bayrūt, 1957.
Zamakhsharī. *Kashshāf*, 'Ādil 'Abd al-Mawjūd et al., eds. Riyadh: Maktabat al-'Ubaykān, 1998.
Zurqānī. *Sharḥ* of the *Muwaṭṭa'* of Mālik. Cairo: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, 2003.

الفصل الثامن

ملاحظات عن مذهب التوحيد
في العربية الجنوبية القديمة

إيوانا غايدا

[247] تطوّرت الحضارة العربية الجنوبية في بداية الألفية الأولى قبل الميلاد وازدهرت لقرون حتى انحدارها قبيل ظهور الإسلام بفترة وجيزة. وقد سيطرت عدة ممالك عربية جنوبية على أراضٍ تقارب تقريبًا أراضي اليمن الحديثة.

ومنذ القرن الرابع، أطلق ملوك حِمْيَر، بعد توحيد الممالك القديمة في جنوب الجزيرة العربية، حملات عسكرية نحو الشمال. وفي النصف الثاني من القرن الخامس وبداية القرن السادس الميلادي، سيطرت حِمْيَر على تحالف قبائل مَعَد القوي في وسط الجزيرة العربية، كما تثبت عدة نقوش حِمْيَرية منقوشة على الصخور في نجد.

منذ القرن الرابع الميلادي على أقصى تقدير، تواجد بعض اليهود والمسيحيين في جنوب الجزيرة العربية. واعتنق ملوك حِمْيَر التوحيد في النصف الثاني من القرن الرابع. ربما كان هدفهم تعزيز وحدة مملكتهم، التي كانت لا تزال غير متجانسة، حيث كان السكان يعبدون آلهة تقليدية مرتبطة بالقوى المحلية والممالك القديمة والقبائل الكبيرة. وربما اعتُبرت عبادة إله واحد يقدّسه السكان جميعهم عاملاً موحِّدًا محتملاً. وهكذا، هُجِرَت معابد الآلهة القديمة، ومنذ ذلك الحين، كُرِّسَت جل النقوش، إلا ما ندر منها، للإله الواحد المسمى رحمنان أو إلان/إلاهان. بلا شك، كانت هناك عدة نصوص يهودية، تَذكر إسرائيل وتستعمل صيغًا دينية يهودية محددة، في حين تكتفي الغالبية بمناجاة الله. لا يوجد نقش ملكي يهودي واضح،

لكننا نعلم أنّ الملك يوسف، الذي سعى للانقلاب حوالي عام 523، كان يهوديًا كما تذكر نقوش قائد جيشه والمصادر الخارجية. وخلال فترة الهيمنة الإثيوبية، حوالي 530-570، ذكرت النقوش المسيحية الله بالاسم نفسه: رحمنان أو إلان.

لقد كانت طبيعة مذهب التوحيد في جنوب الجزيرة العربية موضوعًا للنقاش الحيوي منذ اكتشاف النقوش الأولى. هل يمكن وصفه ببساطة بأنه مذهب يهودي؟ ولكن لا يوجد مصدر حاخامي يذكر وجود [248] مملكة يهودية في جنوب الجزيرة العربية. هل يمكن أن يعود هذا التوحيد إلى فرع من اليهودية غير الأرثوذكسية التي تعتبرها السلطات الدينية اليهودية في فلسطين هرطقة، كما توحي بعض سماته؟ أم هل يمكن اعتبار هؤلاء الموحّدين من الخائفين من الله؟ أم أنهم كانوا يعتنقون توحيدًا متأثرًا باليهودية؟ ربما فسَّر هذا صمتَ المصادر الحاخامية عنها. لكن تسمح لنا بعض الوثائق الجديدة بتقديم صورة أكثر دقة عنها.

بعض الفرضيات حول مذهب التوحيد في جنوب الجزيرة العربية قبل الإسلام

لقد قيل الكثير عن مذهب التوحيد في جنوب الجزيرة العربية القديمة؛ ومع ذلك، في ضوء عدد من المنشورات الحديثة، ثمّة ملاحظات إضافية ينبغي تقديمها. حتى وقت قريب، كان يُنظر إلى اعتناق مملكة حِمْيَر التوحيد على أنه مفاجئ وكُلّي. وكان يُفترض أنه في نهاية القرن الرابع الميلادي، تخلّى الحكام الحِمْيَريون فجأة عن معتقداتهم الموروثة، واعتنقوا التوحيد الذي اتبعه السكان بأكملهم أيضًا.

لقد نوقشت طبيعة الدين السائد هذا كثيرًا منذ الاكتشاف الأول للنقوش التي تذكر الإله الواحد. سرعان ما رُفضت الفرضية الأولية القائلة إنّ هذه النقوش كانت مسيحية، لتفسح المجال لفكرة أنها ذات أصل توحيدي على نحو عام أو يهودي على وجه التحديد. وهكذا، اختلفت الآراء حول طبيعة هذا الدين السائد. وصف بعض الباحثين هذا الدين بأنه مذهب يهودي[1]، في حين اعتبر أ. ف. ل. بيستون

(1) على سبيل المثال،
Christian Robin, 'Judaïsme et christianisme en Arabie du sud d'après les sources

التوحيدَ الحِمْيَري أكثر حيادية واستعمل مصطلح 'رحمانية' لوصفه[2]. وذهب أبراهام ج. لوندين إلى أنّ جماعات يهودية عاشت في جنوب الجزيرة العربية بينما اعتنق السكان اليهودية على نحو سطحي[3]. ووفقًا لكريستيان روبان، اعتنقت حِمْيَر اليهودية بشكل رئيس لأسباب سياسية، لكنّ هذا الاختيار لم يؤد إلى اعتناق كامل إلا لجزء صغير من السكان[4].

[249] في الواقع، وُجِدت جماعات يهودية في جنوب الجزيرة العربية وكان مذهب التوحيد السائد متأثرًا بشدة باليهودية، لكن حقيقة أنّ الحكام لم يعلنوا رسميًا عن معتقدهم بوصفه يهودية (باستثناء الملك يوسف في القرن السادس) هي، بلا شك، أمر لا يخفى. يمكن افتراض أنه كان خيارًا سياسيًا واعيًا اعتناق نوع من التوحيد المحايد المقبول لدى كثير من الناس الذين تخلّوا عن معتقداتهم الموروثة وعبدوا إلهًا واحدًا[5]. فحقيقة أنّ أتباع اليهودية يعتبرون أنفسهم جزءًا من شعب

épigraphiques et archéologiques'. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 10 (1980): 85-96.

(2) Beeston, 'Himyarite monotheism'. A. M. Abdalla et al., eds, *Studies in the History of Arabia*, vol. II: Pre-Islamic Arabia, Proceedings of the Second International Symposium on Studies in the History of Arabia, April 1979, *King Saud University* (Riyadh: King Saud University Press- formerly Riyadh University, 1984), 149-54; Beeston, 'Judaism and Christianity in Pre-Islamic Yemen'. In Joseph Chelhod et al., L'Arabie du Sud. Histoire et civilisation, 1. *Le peuple yéménite et ses racines* (Islam d'hier et d'aujourd'hui 21) (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), 271-8.

(3) Abraham Lundin, 'The Jewish Communities in Yemen during the 4th-6th Centuries (according to epigraphic material)', in Ephraim Isaac and Yosef Tobi, eds, Judaeo-Yemenite Studies, *Proceedings of the Second International Congress* (Princeton: Princeton University,
1999), 17-25.

(4) Christian Julien Robin, 'Le judaïsme de Ḥimyar', Arabia 1 (2003): 154; Robin, 'Quel judaïsme en Arabie?', in Christian Julien Robin, ed., *Le judaïsme de l'Arabie antique*, Actes du Colloque de Jérusalem, février 2006 (Judaïsme ancien et origines du christianisme 3; Turnhout: Brepols, 2015), 297-329.

(5) Iwona Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste. L'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la findu IVᵉ siècle de l'ère chrétienne jusqu'àl'avènement de l'islam* (Paris: l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2009), 223-52; Gajda, 'Quel monothéisme en Arabie du Sud ancienne?', in Joëlle Beaucamp, Françoise Briquel-Chatonnet, and Christian Julien Robin, eds, *Juifs et chrétiens en Arabie aux Vᵉ*

إسرائيل ولا يُفترض أن ينتموا إلى قبائل أخرى قد تمنع سكان جنوب الجزيرة العربية من التمسّك باليهودية. ومع ذلك، كان من الممكن أن يقبلوا بسهولة أكبر اعتناق توحيدٍ مستوحى من اليهودية ولكن يمنحهم إمكانية الحفاظ على تقاليدهم القديمة والإبقاء على نظامهم القَبَلي الموروث.

معطيات جديدة

تسلّط الأبحاث الحديثة ضوءًا على فهمنا للتوحيد في جنوب الجزيرة العربية. بدايةً، لا يبدو أنّ اعتناق التوحيد كان كلّيًا ومفاجئًا. يحتوي عدد من النقوش المنقوشة على الخشب، التي أرّخها بيتر شتاين إلى الفترة التوحيدية، ومعظمها يعود إلى القرن الخامس الميلادي، على دعوات إلى ذوسماوي، إله قبيلة عامر التي كانت تعيش في الجزء الشمالي من البلاد بين منطقة الجوف الحديثة ونجران، وكذلك دعوات إلى الآلهة عثتر وإلمقه؛ كما تذكر بعض النصوص أسماء شخصية ثيوفورية مركّبة من الاسم الإلهي ذوسماوي[6]. لاحظ بيتر شتاين أنّ هذه الدعوات والأسماء الثيوفورية تثبت استمرار العبادات الوثنية القديمة بين عامة الناس في جنوب الجزيرة العربية، بعد تأسيس مذهب التوحيد كدين سائد في النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي. في الواقع، تكشف بعض دعوات الآلهة التقليدية في النصوص المكتوبة على العصي الخشبية أنّ العبادات الوثنية استمرت لبعض الوقت، [250] إلى حد ما، وخاصة بين عامة الناس، حتى لو لم تعد هذه العبادات تقام في معابد هذه الآلهة.

زيادة على ذلك، تؤكد بعض النقوش العربية الجنوبية الجديدة وجود المذاهب

---

et VI^e siècles: Regards croisés sur les sources (Monographies 32. Le Massacre de Najrân II; Paris: Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance), 107-20.

(6) Peter Stein, 'Monotheismus oder religise Vielfalt? Ddie Stammesgottheit der ʾAmir, im 5. Jh. n. Chr.', in Werner Arnold, Michael Jursa, Walter W. Müller, and Stephan Prochazka, eds, *Philologisches und Historisches zwischen Anatolien und Sokotra. Analecta Semitica In Memoriam Alexander Sima* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009), 339-50.

التوحيدية، اليهودية والمسيحية، التي ذُكرت مسبقًا في النصف الأول من القرن الرابع الميلادي على يد مصدر روماني هو فيلوستورجيوس[7]. إذ وصفَ فيلوستورجيوس البعثة المسيحية لثيوفيلوس الهندي التي أرسلها الإمبراطور قسطنطيوس الثاني إلى إثيوبيا وجنوب الجزيرة العربية، على الأرجح بين عامي 339 و344. في جنوب الجزيرة العربية، تلقّت هذه البعثة دعمًا من الملك المحلي الذي لم يُذكر اسمه والذي وافق على المساعدة في بناء كنائس للتجار في العاصمة وفي مدينتين رئيسيتين. وفقًا لفيلوستورجيوس، عبدَ السكان المحليون في ذلك الوقت هيليوس وسيليني وكان هناك الكثير من اليهود في البلاط الملكي[8].

الآن تؤكد أيضًا دراسات مصادر النقوش المحلية وجود التوحيد في ذلك الوقت، في الجزء الجنوبي من البلاد (انظر النقشين بُرع الأعلى 1 و2)[9].

تقدّم النقوش المنشورة حديثًا فرصة لإعادة تقييم طبيعة الدين الرسمي. فعلى سبيل المثال، اكتشف محمد علي السلمي النقش الصخري م س شجاع 1 [MS] igā' 1] على بعد حوالي 40 كم شمال شرق صنعاء، في نقيل شجاع (ممر شجاع)، على الطريق القديم المؤدي من صنعاء إلى مأرب[10]. قام مؤلف هذا النقش، الملك أبيكرب أسعد، ربما برفقة أخيه و/أو ابنه (أبنائه)، بتخليد ذكرى صيد تيس الجبل في الجبال المحيطة. قد يعود تاريخ هذا النقش إلى العام 539 من التقويم الحِمْيري (أي، 429 مـ)؛ ومع ذلك، لا يمكننا التأكد من ذلك، نظرًا لتشظّي السياق. وفيه دعا الملك أبيكرب أسعد 'رب السماء' (م(ر)أ سمين). وقد أشار محرر النصّ إلى أنّ صيدًا آخر جرى تنظيمه في ممر شجاع قبل بضعة قرون

---

(7) Joseph Bidez. ed., *Philostorgius, Kirchengeschichte* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte) (Leipzig: Hinrichs, 1913).

(8) المصدر السابق، III 4-6, 32-6

(9) حول النقشين بُرع الأعلى 1 و2، انظر فهمي أغبري، "نقوش سبئية جديدة تحتوي على أقدم نقش توحيدي مؤرخ"، ريدان 8 (2013): 167-183.

(10) Mohammed Ali Al-Salami, *Sabǐische Inschriften aus dem H* (Jenaer Beitrǐge zum Vorderen Orient 7; Wiesbaden: Harrassowitz, 2011).

من لدن الملك السبئي ذمارعلي ذارح ابن كربعيل وتار، الذي حكم في القرن الأول الميلادي. وتجدر الإشارة إلى أنّ صيد ذمارعلي ذارح كان على نحو جلي صيدًا شعائريًا مُمارسًا للآلهة عثتر وكروم (وهذا معروف من النقش Ry 544/3Ù4: يوم صيد صيد عثتر وكروم). وقد كان نقش أبيكرب أسعد، السطر 15، حيث يُذكر الإله الواحد، مجزّأ وغير مكتمل:

] م (ر)أ سمين سبعماتم وثني ألفن وقدمي ذن (خ) [رفن

] رب السماء سبعمائة واثنان ألفًا وقبل هذه الـ [سنة...

على الرغم من عدم اكتمال السياق، يبدو أنّ اسم الإله مرتبط مباشرة بعدد الحيوانات المصطادة، وهي على الأرجح تيوس الجبال حيث إنها [251] الحيوانات الوحيدة المذكورة في هذا النصّ. يجعلنا تركيب هذه العبارة المجزأة نفترض أنّ 2700 تيسًا إمّا اصطيدت لرب السماء أو قُدّمت كقرابين لرب السماء. وقد يكون التأويل الآخر لهذا الجزء '[بمساعدة] رب السماء [اصطادوا؟] ألفين وسبعمائة...' لكنّ هذا يبدو أقل احتمالاً إذ يُتوقع أن يكون الدعاء الديني في نهاية النصّ. يبدو، بالأحرى، أنّ هذا النقش يرتبط بصيد شعائري وهو استمرار لتقليد قديم.

بلا شك، ليست كل النصوص التي تتحدث عن الصيد في جنوب الجزيرة العربية القديمة تشير إلى صيد شعائري. فقد أثبت ألكسندر سيما أنّ نسبة صغيرة فحسب من النقوش يمكن اعتبارها تشير إلى صيد شعائري. ومعظمها قديم جداً ويعود إلى القرن السابع قبل الميلاد. لكنّ النقش الوحيد الأحدث هو نقش الملك ذمارعلي ذارح من ممر شجاع، المذكور سابقًا[11]. من الممكن أنّ أبيكرب أسعد أراد إحياء تقليد قديم.

إذا كان التأويل المقترح لهذا النقش صحيحًا، سواء كان صيدًا شعائريًا جرى

(11) Alexander Sima, 'Die Jagd im antiken Südarabien', *Die Welt des Orients* 31 (2001): 84-109.

تعظيمًا لرب السماء أو تقديمًا للحيوانات المصطادة كقرابين لرب السماء، فعلينا أن ننظر في مدى توافق كلا هذين الفعلين المفترضين مع ديانة الملك أبيكرب أسعد. وفقًا لشرائع اليهودية، لا يُسمح بأي من هذه الأفعال، إذ أنها تتعارض مع أحكام التوراة. ومع ذلك، لا يعني هذا بالضرورة أنّ الملك أبيكرب أسعد لم يكن قد اعتنق اليهودية. ففي حالات اعتناق دين جديد، غالبًا ما يُحتفَظ بالتقاليد القديمة وأحيانًا يكون ذلك لأجيال. لقد كان هذا الصيد الشعائري على نحو جلي تقليدًا ملكيًا مهمًا ورسميًا.

مراجعات ودراسات جديدة

النقوش على الخشب والاعتقادات الدينية في القرون الأخيرة قبل الإسلام: بيان وتوضيح

في نشره لهذه النصوص المكتوبة على الخشب المتضمنة دعواتٍ للإله ذوسماوي وكذلك لعثتر وإلمقه، يفترض بيتر شتاين أنّ الاعتناق الرسمي للتوحيد في العربية الجنوبية لم يكن نهاية حقيقية للشرك وأنّ التوحيد المتأثر باليهودية ولاحقًا بالمسيحية كان له المكانة نفسها التي تمتعت بها العقائد الوثنية التقليدية التي مارسها عامة الناس[12]. ومع ذلك، فإنّ تصوّره هذا لا يخلو من إشكال. في الواقع، إنّ غالبية (تقريبًا كل) النقوش الفخمة والرسمية من تلك الفترة (من نهاية [252] القرن الرابع حتى القرن السادس الميلادي) - والنقوش التي تحتوي على أي صيغة دينية - إما يهودية على نحو جلي أو متأثرة باليهودية أو توحيدية على نحو غامض، وفي القرن السادس كان هناك عدد من النقوش المسيحية الواضحة. من بين أكثر من مائة نقش فخم من تلك الفترة، اثنان فقط يمكن أن يشهدا على العقائد الوثنية. في المقابل، تبدو تقريبًا كل الابتهالات الوثنية (سبعة معروفة في المجموع) والأسماء الثيوفورية (اثنان) في النقوش الخَشبية وكأنها تعكس الحياة اليومية

(12) Stein, 'Monotheismus oder religise Vielfalt? Ddie Stammesgottheit der 'Amir, im 5. Jh. n. Chr.', 347-8.

وصادرة من عامة الناس. تعود هذه النصوص إلى فئات مختلفة ومن المستحيل اعتبارها ذات مستوى واحد. زيادة على ذلك، في هذه الفترة، كانت نسبة النصوص الوثنية صغيرة للغاية. منذ نهاية القرن الرابع، لم تكن هناك نذور للآلهة التقليدية وهُجِرَت المعابد الوثنية. وهكذا، يبدو من الصعب وصف هذا الوضع بأنه يتضمن تعددًا دينيًا ('religiose Vielfalt'). في الواقع، يبدو أنه بعد اعتناق مملكة حِمْيَر بأكملها التوحيد وهجر المعابد الوثنية بحلول نهاية القرن الرابع الميلادي، استمرت بعض المذاهب التقليدية لفترة معيّنة، خاصة بين عامة الناس في جنوب الجزيرة العربية.

ومن باب المقارنة، يسعنا النظر إلى تاريخ الإمبراطورية الرومانية. فبعد فرض المسيحية في روما كدين رسمي وحظر الوثنية من لدن ثيودوسيوس، بقيت المذاهب التقليدية تُمارَس، غالبًا في السر، وبشكل رئيس من لدن عامة الناس. وقد أُصدر عدد من القوانين التي تحظر المذاهب والأعياد الوثنية خلال القرن الخامس الميلادي.

النقوش باللغة العبرية أو السبئية الشاهدة على اليهودية الحاخامية في العربية الجنوبية

يشهد عدد من النقوش من اليمن وفلسطين على وجود جماعات يهودية عاشت في اليمن منذ القرن الرابع الميلادي على أقل تقدير. اثنان من هذه النقوش يثبتان وجود اليهودية الحاخامية في جنوب الجزيرة العربية القديمة. يسجّل النقش الأول، المعروف باسم DJE 23 والمكتوب باللغة العبرية، وقائع كهنوتية تسمى مِشْمَروت في رعاية الهيكل في القدس[13]. كل الكهنة ينحدرون من الجليل: يُرفق اسم كل كاهن باسم مدينته أو قريته. أما النقش الثاني، المعروف باسم حَصِي 1، المكتوب

(13) نُشر هذا النقش بوساطة

Rainer Degen, 'Die hebräische Inschrift DJE 23 aus dem Jemen', in Rainer Degen, Walter W. Müller, and Wolfgang Rōllig, eds, *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik* (Wiesbaden 2, 111-16, pl. IX, no. 31, 1974),

ودُرس حديثًا بوساطة

باللغة السبئية، فهو مرسوم من سيد محلي يمنح قطع أراضٍ لمقبرة يهودية حيث لا يُسمح بدفن غير اليهود فيها. وكما أثبتت الدراسة الشاملة الحديثة ليوسف طوبي، إنّ استعمال [253] عدد من المصطلحات الدقيقة، وهي كلمات مستعارة من العبرية أو الآرامية، يثبت أنّ الشخص الذي كتب النصّ كان على دراية جيدة للغاية بالشريعة اليهودية(14).

مشاكل تأويل بعض النقوش اليهودية في اللغة السبئية

أحيانًا، يكون تأويل بعض التعابير في النقوش الأخرى، اليهودية على ما يبدو، مشكلاً.

- في نقش CIH 543، يعرض المؤلفون هذا الابتهال:

[ب]رك وتبرك سم رحمنن ذ-ب-سمين و-يسرإل و-إله-همو رب-يهد ذ-هردأ عبد-همو شهرم و-أم-هو بدم و-هشكت-هو شمسم و-أولد-همي...

يمكن ترجمته على النحو التالي:

"[بـ]ورك وتبارك اسم رحمنان الذي في السماء وإسرائيل (يسرائيل) وإلههم رب اليهود (رب-يهد) الذي ساعد شهرم، وأمه بدم، وزوجته شمسم وأولادهم...."

الجذر [ب ر ك]، بمعنى 'يبارك، تبارك'، هو كلمة مستعارة من العبرية أو الآرامية. ومع ذلك، فإنّ الاسم الإلهي رب-يهود، 'رب اليهود'، غير معروف في العبرية أو الآرامية. يوصف رب-يهود بأنه 'إلههم' (إله-همو)؛ ويبدو أنّ الضمير يشير إلى جماعة إسرائيل. في هذا الدعاء الغريب يظهر إلهان متميزان: رحمنان و'رب اليهود'.

Maria Gorea, 'Les classes sacerdotales (mišmārôt)del'inscription juive de Bayt Ḥādòir (Yémen)', in Christian Julien Robin, ed., *Le judaïsme de l'Arabie antique*, 297-329.

(14) Yosef Yuval Tobi, 'The Jewish Community in Ḥaṣī, South Yemen, in the Light of its Makrab Ṣūrī'çl and Cemetery', in Christian Julien Robin, ed., *Le judaïsme de l'Arabie antique*, 373-85.

ونقش آخر، Ry 515، كتبه اثنان من قادة جيش الملك اليهودي يوسف أثناء حصار نجران في عام 623 من التقويم الحِمْيري (ربما حوالي 523 م)، يختتم بدعاء إلى رب-هود ب-رحمنن: 'رب اليهود بـ / مع (؟) رحمنان'. وهنا، مرة أخرى نميِّز إلهين أو اسمين إلهيين، ما لم يُعتبر الثاني وصفًا للأول، وهو أمر يصعب دعمه لأسباب نحوية.

في أحد النقوش الرئيسة الثلاثة من حصار نجران، Ja 1028/12، تظهر صيغة مماثلة: رب-هد ب-محمد: 'رب اليهود بـ / مع (؟) المحمود'.

في الأدعية الواردة في النقشين Ry 515 و Ja 1028، يرتبط اسما الله (رب-هود ب-رحمنن و رب-هد ب-محمد) بحرف الجر ب-، الذي يترجم عادة إلى 'في، مع، بـ' ('رب اليهود بـ / مع (؟) رحمنان' و 'رب اليهود بـ / مع (؟) المحمود'). وهكذا، يبدو أنّ الإلهين كيان واحد.

تُظهر هذه الأدعية، وخاصة الأولى منها، أنّ مؤلفيها، الذين يبدو أنهم يهود، يميِّزون بين إلهين. كيف يمكن تفسير ذلك؟

[254] ربما آمنوا بالإله الواحد، رحمنان، المشترك بين الموحِّدين جميعهم في العربية الجنوبية، وكذلك بإله اليهود. وربما ميَّزوا بين هذين الإلهين[15]. أو ربما دمجوا بين هذين الإلهين في شكل من أشكال التوفيق الديني. وهذا مجرّد افتراض. وفقاً لهذه الفرضية، فإنّ الإله المسمى رحمنان لم يكن يُعتبر رب اليهود حصرًا. هذا هو الحال على سبيل المثال في عدد من النقوش المسيحية من القرن السادس التي يدعو كاتبوها الرب بـ رحمنان[16]. وعلى الأرجح كان هناك عباد آخرون للإله الواحد، المسمى رحمنان أو إلان/إلاهان، في العربية الجنوبية ولكنّ اليهود لم يعتبروهم يهوداً.

---

(15) وقد قدم روبين مؤخرا فرضية مماثلة،

Robin, *Le judaïsme de l'Arabie antique*, 54-5.

(16) CIH 541, Ry 506, Ja 547 + Ja 546 + Ja 544 + Ja 545.

استنتاجات

لم يكن التحوّل من تعدد الآلهة إلى التوحيد واعتماده كدين سائد مفاجئًا كما كان يُعتقد سابقًا. يبدو أنّ التغيير كان تدريجيًا وأنّ العملية بدأت في النصف الأول من القرن الرابع الميلادي، حتى لو لم يقرر ملوك حِمْيَر على الأرجح فرض التوحيد إلا في النصف الثاني من القرن الرابع.

زيادة على ذلك، لا يبدو أنّ اعتناق التوحيد والتخلّي عن عبادات الآباء كان كاملًا. إذ حتى لو اعتنق الحكام والنبلاء وغالبية السكان التوحيد، فقد استمرت العبادات الوثنية القديمة، على الأقل لفترة معيّنة، بين عامة الناس.

كان بعض اليهود الموجودين في جنوب الجزيرة العربية يهودًا من فلسطين، يبجّلون تعاليم التوراة وفقًا لشرائع اليهودية الحاخامية، ولكن كان هناك أيضًا آخرون، ربما أتباع أشكال مختلفة من اليهودية، اعتبرتهم السلطات الحاخامية هراطقة، ومهتدون لا نعرف عنهم الكثير (من المحتمل للغاية أنّ بعضهم كان أيضًا من أتباع أشكال من اليهودية اعتبرتها السلطات الحاخامية هرطقات).

لا تزال مسألة طبيعة التوحيد في العربية الجنوبية القديمة مفتوحة، ولكن بفضل الاكتشافات والدراسات الحديثة، أصبحت بعض الجوانب أكثر وضوحًا، حتى لو بدت الصورة العامة للوضع الديني أكثر تعقيدًا مما تخيل الباحثون قبل بضعة عقود.

كان التوحيد المتأثر باليهودية هو السائد. ويبدو أنّ هذا الدين الرسمي كان محايدًا عن عمد. ففي حين اعتنق النبلاء التوحيد، وفي بعض الحالات اليهودية، استمرت العبادات الوثنية إلى حد ما. لقد تأثر الدين الرسمي باليهودية ولكن لا يبدو أنه كان شكلاً من أشكال اليهودية المقبولة لدى السلطات الحاخامية. قد تفسّر هذه الفرضية سبب تجاهل المصادر اليهودية بالكامل لليهودية في جنوب الجزيرة العربية القديمة (وفي الجزيرة العربية بشكل عام).

[255] إنّ طبيعة هذا الدين السائد لم تكن واضحة. هل كان نوعًا من اليهودية

اعتبرتها السلطات الحاخامية هرطقة أم توحيدًا متأثرًا باليهودية، ربما "توحيدًا حِمْيَريًا" غامضًا؟ أم كان شكلاً آخر من اليهودية، نوعًا من التأويل الحر لهذا الدين من لدن الحِمْيَريين الذين تبنّوا بعض الأفكار العامة من اليهودية لكنهم لم يراعوا كل الوصايا الصارمة للتوراة؟ هذا ممكن. من المؤكد أنّ يهود الشتات عاشوا في اليمن، حتى لو لم يكن من السهل تقدير عددهم. لكن هل يمكن مقارنة سكان جنوب الجزيرة العربية بـ "الخائفين من الله" (ثيوسيبيس) في فلسطين أو مناطق أخرى؟[17] إنّ تعريف "الخائفين من الله" (ثيوسيبيس) نفسه لا يخلو من إشكال، إذ يمكن تطبيق هذا المصطلح أيضًا على اليهود أو المهتدين أو المتعاطفين مع اليهودية. لذلك من الأفضل تفادي مثل هذه المقارنة في العربية الجنوبية.

قد تفسّر الاكتشافات الجديدة كيف فهم سكان العربية الجنوبية توحيدهم (أو أشكال التوحيد عندهم) الذي كان بلا شك متأثرًا بشدة باليهودية وعلى الأرجح غير التقليدية إلى حد كبير. كان من بين الموحِّدين في جنوب الجزيرة العربية يهود ومهتدون إلى اليهودية وموحِّدون أكثر حيادية (وأيضًا بعض المسيحيين، خاصة في القرن السادس). يبدو أنهم عبدوا الإله الواحد، الذي ربما كانت طبيعته الدقيقة مفهومة بطرق مختلفة إلى حد ما، لكنه كان يحمل الاسم نفسه في معظم الأحيان.

لقد فَرض الملوك الحِمْيَريون التوحيد في جنوب الجزيرة العربية، أيًا كانت طبيعته الدقيقة، لأسباب سياسية. وأراد هؤلاء الحكام على نحو جلي تعزيز وحدة مملكتهم. وظلوا محايدين، مقترحين مذهب إله واحد يمكن لكل فرد أن يجد فيه إلهه.

---

(17) انظر على سبيل المثال،

Joyce Reynolds and Robert Tannenbaum, *Jews and God-Fearers at Aphrodisias* (Cambridge: Cambridge University Press: 1987).

المصادر والمراجع:

مختصرات الرموز في النقوش

بالنسبة إلى النقوش المنشورة قبل عام 1982، يُرجى الرجوع إلى المعجم السبئي. أما بخصوص نقوش بُرع الأعلى 1 و2، فيُرجى مراجعة دراسة الأغبري لعام 2013.

Sigla of inscriptions

For inscriptions published before 1982 refer to the *Sabaic Dictionary*.
Bura' al-A'lā 1 & 2: cf. al-Aghbarī 2013.

Bibliographic references

Aghbarī, Fahmī al-. 'Nuqūš saba'iyya ǧadīda taḥtawī 'alā aqdam naqsh tawḥīdī mu'arraẖ'. *Raydān* 8 (2013): 167–83.

Beeston, A. F. L. 'Himyarite Monotheism'. In A. M. Abdalla et al., eds. *Studies in the History of Arabia*, vol. II: *Pre-Islamic Arabia. Proceedings of the Second International Symposium on Studies in the History of Arabia, April 1979, King Saud University*. Riyadh: King Saud University Press, formerly Riyadh University, 1984, 149–54.

Beeston, A. F. L. 'Judaism and Christianity in Pre-Islamic Yemen'. In Joseph Chelhod et al., *L'Arabie du Sud. Histoire et civilisation, 1. Le peuple yéménite et ses racines* (Islam d'hier et d'aujourd'hui 21). Paris: Maisonneuve et Larose, 1984, 271–8.

Beeston, A. F. L., M. A.Ghul, Walter W. Müller, and J. Ryckmans, eds. *Sabaic Dictionary* (English–French–Arabic). (Publication of the University of Sanaa, YAR.) Louvain-la-Neuve-Beyrouth: Peeters-Librairie du Liban, 1982.

Bidez, Joseph, ed. *Philostorgius, Kirchengeschichte* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte). Leipzig: Hinrichs, 1913. 2nd edn, F. Winkelmann, ed. Berlin: Akademie-Verlag, 1972.

Degen, Rainer. 'Die hebräische Inschrift DJE 23 aus dem Jemen'. In Rainer Degen, Walter W. Müller, and Wolfgang Röllig, eds. *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik*, 2, Wiesbaden: Harrassowitz, 1974, 111–16, pl. IX, no. 31.

Gajda, Iwona. *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste. L'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du ɪvᵉ siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'islam*. Paris: Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2009.

Gajda, Iwona. 'Quel monothéisme en Arabie du Sud ancienne?' In Joëlle Beaucamp, Françoise Briquel-Chatonnet, and Christian Julien Robin, eds. *Juifs et chrétiens en Arabie aux vᵉ et vɪᵉ siècles. Regards croisés sur les sources*. Monographies 32. Le Massacre de Najrân II. Paris: Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, 2010, 107–20.

Gorea, Maria. 'Les classes sacerdotales (*mišmārôt*) de l'inscription juive de Bayt Ḥāḍir (Yémen)'. In Christian Julien Robin, ed., *Le judaïsme de l'Arabie antique*. Actes du Colloque de Jérusalem (février 2006), Judaïsme ancien et origines du christianisme 3. Turnhout: Brepols, 2015, 297–329.

Lundin, Abraham G. 'The Jewish Communities in Yemen during the 4th–6th Centuries (according to epigraphic material)'. In Ephraim Isaac et Yosef Tobi, eds. *Judaeo-Yemenite Studies, Proceedings of the Second International Congress*. Princeton: Princeton University, 1999.

Salami, Mohammed Ali al-. *Sabäische Inschriften aus dem Ḫawlān* (Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient 7). Wiesbaden: Harrassowitz, 2011.

Reynolds, Joyce and Tannenbaum, Robert. *Jews and God-Fearers at Aphrodisias*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Robin, Christian. 'Judaïsme et christianisme en Arabie du sud d'après les sources épigraphiques et archéologiques'. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 10 (1980): 85–96.

Robin, Christian. 'Le judaïsme de Ḥimyar'. *Arabia* 1 (2003): 97–172.

Robin, Christian. 'Quel judaïsme en Arabie?'. In Christian Julien Robin, ed., *Le judaïsme de l'Arabie antique*. Actes du Colloque de Jérusalem (février 2006), Judaïsme ancien et origines du christianisme 3. Turnhout: Brepols, 2015, 297–329.

Sima, Alexander. 'Die Jagd im antiken Südarabien'. *Die Welt des Orients* 31 (2001): 84–109.

Stein, Peter. 'Monotheismus oder religiöse Vielfalt? Ḏū-Samāwī, die Stammesgottheit der 'Amir, im 5. Jh. n. Chr.'. In Werner Arnold, Michael Jursa, Walter W. Müller, and Stephan Prochazka, eds. *Philologisches und Historisches zwischen Anatolien und Sokotra. Analecta Semitica in Memoriam Alexander Sima*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009, 339–50.

Tobi, Yosef Yuval. 'The Jewish community in Ḥaṣī, South Yemen, in the Light of its Makrab Ṣūrī'ēl and Cemetery'. In Christian Julien Robin, ed., *Le judaïsme de l'Arabie antique*. Actes du Colloque de Jérusalem (février 2006), Judaïsme ancien et origines du christianisme 3. Turnhout: Brepols, 2015, 373–85.

قائمة المساهمين

كارول باخوس: أستاذة اليهودية في العصور القديمة المتأخرة ودراسة الدين في جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس.

مايكل كوك: أستاذ دراسات الشرق الأدنى في جامعة برينستون.

باتريشيا كرون: كانت سابقًا أستاذة كرسي أندرو دبليو ميلون في معهد الدراسات المتقدمة، برينستون.

إيوانا غايدا: باحثة في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS)، باريس.

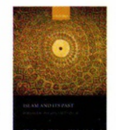
جيرالد هوتنغ: أستاذ فخري في كلية الدراسات الشرقية والأفريقية، لندن.

أنجيليكا نويفرت: أستاذة الدراسات العربية في جامعة برلين الحرة.

نيكولاي سيناي: أستاذ مشارك في الدراسات الإسلامية في معهد الدراسات الشرقية، أكسفورد، وزميل في كلية بيمبروك، أكسفورد.

ديفين ستيوارت: أستاذ الدراسات العربية والإسلامية ورئيس قسم دراسات الشرق الأوسط وجنوب آسيا (MESAS) في جامعة إيموري.

جوزيف ويتزتوم: عضو في قسم اللغة العربية وآدابها في الجامعة العبرية في القدس.



الإسلام وماضيه

الجاهلية، والعصور القديمة المتأخرة، والقرآن

هذا الكتاب هو مجموعة من المساهمات الأكاديمية المتعددة في تخصصها حول نشأة الإسلام المبكر وعلاقة القرآن الكريم بفترة الجاهلية والعصور القديمة المتأخرة. وقد شارك في كتابة فصوله نخبة من العلماء المتخصصين في حقل الدراسات القرآنية المتنامي، أمثال مايكل كوك وأنجيليكا نويفرت وباتريشيا كرون ونيكولاي سيناي وغيرهم، وناقشوا فيها موضوعات هامة ومتنوعة تتراوح من تحليل واقع الدراسات القرآنية الراهنة وتطوّرها على مَر التاريخ، والتحليل التحريري لآيات بعض أهم السُور في القرآن، ودراسة التناص بين بعض آياته وما قد يقابلها في الكتاب المقدّس، وتقصّي الوضع الديني للعرب الوثنيين قبل ظهور الإسلام بوصفهم خائفين من الله، وتحديد الفضاء المعرفي للقرآن الكريم والإسلام وبيئته في العصور القديمة المتأخرة وعلاقته بالأوساط الدينية الأخرى المحيطة، ورصد ما إذا كان ثمة أنبياء في الجاهلية – أو ما يسمى بالفترة – سبقوا نبي الإسلام أو نافسوه، وظهور مذهب التوحيد قديمًا في جنوب الجزيرة العربية من خلال بعض النقوش المكتشفة حديثًا في اليمن وعلاقة هذا التوحيد باليهودية وغيرها، إلى المواقف الإسلامية والمسيحية من القوانين الوثنية في العصور الوسطى المبكرة.

لقد انتُقيَت فصول هذا الكتاب بعناية بما يجعلها تكمل بعضها بعضًا وقد امتازت بحيادية وطول نَفَس لم نعهدهما في كتابات بعض المساهمين فيه في بداية نتاجهم الفكري في حقل الإسلاميات. وإذ نحن في زمن بدأت دراسة القرآن الكريم فيه تعود إلى الواجهة على نحو ملحوظ بعد أن تعرّضت لعقود من الإهمال سيقدّم هذا الكتاب للقارئ المهتم استقصاءً واسع النطاق لما حدث في هذا الحقل مع توضيحات ملموسة لبعض مسارات البحث الأكثر ابتكارًا التي جرى اتباعها مؤخرًا.

مايكل كوك: باحث ومؤرخ بريطاني متخصص في تاريخ الإسلام المبكر. اشتهر بأبحاثه حول أصول الإسلام والقرآن. أشهر مؤلفاته: الهاجريون: صناعة العالم الإسلامي 1977، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي 2000، تاريخ العالم الإسلامي: من أصوله إلى فجر العصر الحديث 2024.

كارول باخوس: أستاذة الدراسات اليهودية والإسلامية في جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس. تركز أبحاثها على العلاقات بين اليهودية والإسلام في العصور القديمة المتأخرة وأوائل العصور الوسطى. أشهر مؤلفاتها: آل إبراهيم: تأويلات يهودية ومسيحية وإسلامية 2014.

مصطفى سمير عبد الرحيم: طبيب أسنان من العراق، من مواليد 1989، ديالى-العراق، مهتم بفلسفة فيتغنشتاين والإبستمولوجيا الدينية والدراسات القرآنية. صدرت له عدة ترجمات حول فيتغنشتاين وفلسفة الثقة والأخلاق والوعي وفلسفة الطب النفسي والذاكرة. آخر ترجمة صدرت له هي القرآن وإصلاح اليهودية والمسيحية: عودة إلى الأصول لـ هولغر زلينتين.

ابن النديم للنشر والتوزيع
51 شارع نهار بلعيد فويدر ـ وهران
هاتف: 03 76 20 661 213 +
فاكس: 88 97 25 41 213 +
ص.ب: 357 السانيا زرياني محمد
وهران ـ الجمهورية الجزائرية
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
الإمارات العربية المتحدة ـ مركز الأعمال - مدينة الشارقة للنشر - المنطقة الحرة - خلوي: 28 28 69 3 961 +
email: rw.culture@yahoo.com
توزيع: دار الروافد الثقافية - الحمراء ـ شارع ليون ـ برج ليون، ط6 - بيروت ـ لبنان ـ ص.ب. 113/6058
هاتف: 37 04 74 1 961 +


9 786144 662250